Chr. Garves Moralphilosophie

und seine

Stellungnahme zu Kants Ethik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Paul Müller

aus Rathenow.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Mai 1905.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1905.

425

Meiner lieben Frau

gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung. Garves Bedeutung für seine Zeit 1

1. Garves Leben 3
2. Garves Wirken 4
   a) Übersetzungen 5
   b) Eigenes 8
3. Beziehungen zu den Klassikern 9
4. Kants Urteil über Garve 12

Erster Teil.

Garves Moralphilosophie.

Erstes Kapitel.

Über die historischen Grundlagen.

1. Einflüsse der Antike 15
2. Engländer und Schotten 16
3. Zeitalter der Aufklärung 18

Zweites Kapitel.

Darstellung der Moralphilosophie.

1. Die Quellen der Sittlichkeit 21
2. Das Wesen der Sittlichkeit 26
   a) Die Tugend im allgemeinen 27
   b) Die Tugenden im besonderen 29
      α) Die Klugheit 29
      β) Die Mäßigung 30
      γ) Die Tapferkeit 30
      δ) Die Gerechtigkeit 30
   c) Die Pflicht 32
3. Der Freiheitsbegriff 34
4. Sittlichkeit und Religion 36

Zweiter Teil.

Garves Stellungnahme zu Kants Ethik.

Erstes Kapitel.

Über Kants Ethik.

1. Kant und die Popularphilosophie 41
2 Grundlinien der Kantischen Ethik 44

Zweites Kapitel.

Garves Stellungnahme.

1. Erkenntnistheoretische Grundlage 46
2. Garves Kritik 49
a) Vorzüge.
α) Originalität und praktische Brauchbarkeit 50
β) Systematischer Zusammenhang 52
γ) Erhabenheit einiger Gedanken 52
δ) Ein „gemeines“ System 53
b) Mängel.
α) Annahme einiger Prinzipien um des Systems willen . . 55
β) Die Triebfedern fehlen 60
γ) Der Stoff fehlt 62
δ) Inkonsequenz (Glückseligkeit) 64
Schluß. Der prinzipielle Unterschied zwischen Kant und Garve. (Zusammenfassung) 66

Literaturverzeichnis.

1. **J. E. Erdmann,** Versuch einer wiss. Darstellung der Geschichte in der neueren Philosophie. Leipzig 1853. Bd. 5.
2. **R. Falckenberg,** Gesch. der neueren Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1905.
3. **K. Fischer,** Gesch. der neueren Philosophie. Heidelberg 1902. Bd. 3.
4. **P. Hensel,** Hauptprobleme der Ethik. Leipzig 1903.
5. **W. Windelband,** Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1899.
6. **E. Zeller,** Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1875.
7. **F. Jodl,** Geschichte der Ethik. Stuttgart 1889.
8. **F. Vorländer,** Geschichte der Morallehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855.
9. **G. Zart,** Einfluß der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie. Berlin 1881.
10. **H. Hettner,** Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Braunschweig 1893—95. III, 2.
11. **K. A. Koberstein,** Grundriß der Geschichte der deutschen Nationalliteratur. Leipzig. Bd. 3—5.
12. **F. Paulsen,** Im. Kant. Stuttgart 1899.
13. **K. F. Manso,** Garve nach seinem schriftstellerischen Charakter. Breslau 1799.
14. **K. G. Schelle,** Briefe über Garves Schriften u. Philosophie. Leipzig 1800.
15. **Dittmar,** Erinnerungen aus meinem Umgange mit Garve. Berlin 1801.
16. **A. Stern,** Die Beziehungen Garves zu Kant. 1884.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549821_0157

Einleitung.

Garves Bedeutung für seine Zeit.

Das Jahr 1904 hat uns Kant auf der Höhe seiner geistesgeschichtlichen Stellung gezeigt. Dem Gedächtnis dieses Denkers geweiht, hat es uns durch Wort und Schrift mehr als je zum Bewußtsein gebracht, daß seine Philosophie einen gewaltigen Wendepunkt im Geistesleben unseres Volkes bedeutet. Wie in jener reichbewegten Zeit die deutsche Dichtung sich durch Lessing und Herder das Bürgerrecht in der klassischen Weltliteratur erwirbt, so tritt die deutsche Philosophie mit Kant als selbständige Macht in die Sphäre der abendländischen Kultur und erringt hier bleibende Bedeutung.

Zwei Hauptziele hat sich die Kantische Philosophie gesteckt. Sie will erstens die theoretische Welterkenntnis auf ein gegen jeden Zweifel gesichertes Fundament stellen, sie will zweitens den praktischen Glauben an eine sittliche Weltordnung unanfechtbar begründen. Sicherlich besteht Kants bedeutendste wissenschaftliche Tat in der Lösung der ersten Aufgabe, in der Kritik des Erkenntnisvermögens. Aber als den Schlußstein seiner Philosophie betrachtet er selbst das zweite Ziel, wohin er auf dem mühsamen Wege des kritischen Denkens gelangt. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist und bleibt nur ein Orientierungsmittel in der Erscheinungswelt, die Würde und der persönliche Wert des Menschen ruhen nicht auf seinem Wissen, sondern auf seinem Willen, seiner Sittlichkeit. Diese Überzeugung Kants erklärt seine hohe Wertschätzung der Moral für die Vertiefung des menschlichen Daseins. Ihr eine feste, systematische Grundlage zu geben, fühlte er sich um so mehr

berufen, als die ethischen Prinzipien, die sein Zeitalter beherrschten, einer dringenden Reform bedurften. Mit schonungsloser Konsequenz zog er daher den damals anerkannten Theorien eine Stütze nach der andern hinweg und trat somit in den schärfsten Gegensatz zu denjenigen Philosophen, die das moralische Empfinden jener Zeit in ihren Werken zum Ausdruck brachten.

Zu diesen Männern gehört vor allem Chr. Garve, einer der namhaftesten Vertreter der Aufklärungsphilosophie. Er ist heut fast vergessen. Wie sollte es auch anders sein! Der „Alleszermalmende“ hat auch ihn getroffen. Und dennoch lernen wir aus seinen psychologisch-moralischen Ausführungen in ihm einen feinen Denker kennen, der auf Grund einer gesunden und vorurteilslosen Beobachtung des Lebens zu manch scharfsinnigem Urteil auf dem Gebiete des Ethischen kommt. Sein philosophisches Wirken gewinnt um so mehr an Bedeutung, als es die allgemeine Anerkennung seiner gebildeten Zeitgenossen findet, aber auch zugleich die durch Kant erfolgende Reaktion mit vorbereiten hilft. Im Hinblick darauf erscheint es gerechtfertigt, seine grundlegenden Ansichten über die Moral einer zusammenhängenden Betrachtung zu unterziehen. Das soll im ersten Teil der vorliegenden Arbeit geschehen.

Auch Garve hielt die Moral für eine unentbehrliche Grundlage des Lebensglückes, wollte aber ihre Probleme nicht durch eine schulgerechte Prinzipienlehre feststellen, sondern aus Beobachtung und Erfahrung im Umgange mit Menschen abstrahieren. Daher konnte es auch nicht ausbleiben, daß er zur formalistischen Methode Kants sich kritisch äußerte. Garves Stellungnahme zu den ethischen Prinzipien seines großen Gegners darzustellen und zu beleuchten, soll die Aufgabe des zweiten Teiles der Abhandlung bilden. — Die sittlichen Anschauungen eines Mannes aber haben ihre Wurzeln in seiner Persönlichkeit. In ihr liegt zum größten Teil das Geheimnis seiner Kraft, die er über die Gemüter gewinnt. Sie drängt ihn dann auch zur literarischen Produktion, und diese verbreitet die Schätzung seines Wertes über den kleinen Kreis der eigentlichen Freunde hinaus. Um daher Garves Bedeutung für die damalige Zeit zu verstehen,

müssen wir zunächst einen Blick werfen auf seine Persönlichkeit und sein Lebenswerk.

1. Garves Leben.

Christian Garve wurde am 7. Januar 1742 zu Breslau geboren. Sein Vater, Besitzer einer Färberei, starb früh. Den schwächlichen Knaben erzog eine treffliche, fromme Mutter. Sie wurde für die innere Entwicklung des Sohnes von bestimmendem Einfluß. In wahrhaft rührender Anhänglichkeit strebte Garve später danach, ihr reichlichen Kindesdank sogar in der Gestaltung seiner äußeren Lebensverhältnisse abzutragen.[1]) 1762 bezog er die Universität Frankfurt a. O., um bei dem Ästhetiker Baumgarten, einem der tüchtigsten Schüler Wolffs, zu hören, dann Halle, wo er Philosophie und Mathematik studierte. 1766 setzte er seine Studien in Leipzig fort, aufs freundlichste aufgenommen in Gellerts Haus und Familie. Gellert, der warme Freund der gemeinnützigen Weisheit und unermüdliche Prediger der populären Moral, faßte ein zärtlich väterliches Interesse für ihn und hatte auf seine ganze sittliche Bildung durch Lehre und Beispiel einen unverkennbaren Einfluß. Sein philosophisches Wissen ergänzte Garve unter Gellerts Leitung durch Studien in der Geschichte, den Sprachen und schönen Wissenschaften. Die weise Verbindung dieser Kenntnisse mit der Philosophie führte ihn nicht zu einem lückenlos aufgebauten philosophischen Gedankengebäude und bewahrte seinen Geist somit vor der Einseitigkeit, die ein jedes strengdurchgeführte System für seine Anhänger mit sich zu bringen pflegt. In Leipzig begann er auch seine literarische Tätigkeit durch Beiträge für die „Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste“,[2]) begründet und geleitet von Chr. F. Weiße,

[1]) vgl. Chr. Garves „Vertraute Briefe an eine Freundin“, Leipzig 1801, 6. Brief S. 42—48.

[2]) Solche Beiträge sind, auch aus den späteren Jahren: im 8. Bd.: Prüfung der Fähigkeiten, im 10. Bd. Betrachtung einiger Verschiedenheiten in d. Werken der ält. u. neueren Schriftsteller, im 12. Bd. Vermischte Anmkg. über Gellerts Moral, Einige Gedanken über das Interessierende, im 14. Bd. Üb. d. Einfluß einiger besond. Umstände auf die Bildung unsrer Sprache und Literatur.

mit dem ihn später dauernde Freundschaft verband. Nachdem Garve eine Zeitlang in Breslau gelebt hatte, wurde er nach Gellerts Tode außerordentlicher Professor der Philosophie in Leipzig, gab aber schon 1772 sein Amt wegen Kränklichkeit auf und ging nach seiner Vaterstadt zurück, wo er frei von jeder amtlichen Pflicht als philosophischer Schriftsteller wirkte. Eine äußerst schmerzhafte Krankheit — Gesichtskrebs — verzehrte allmählich seine Körperkräfte, so daß er seine letzten Werke diktierte. Die Kraft seines Geistes aber blieb ungebrochen bis zu seinem Tode, der ihn am 1. Dezember 1798 von seinem mit männlicher Geduld getragenen Leiden erlöste.

2. Garves Wirken.

Bevor Kant in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt wurde, war Garve ein von seiner Zeit allgemein geschätzter Philosoph. Er gehörte zu denjenigen Männern aus der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche die Wissenschaft aus der Schule ins Leben zu tragen sich bemühten und daher den Namen Popularphilosophen erhielten. Als feinsinnige Beobachter des Menschen und des Menschenlebens suchten sie die philosophischen Wahrheiten, ohne tief einzudringen, doch stets von neuen Gesichtspunkten aus zu betrachten und sie vor allem deutlich und faßlich darzustellen. Dadurch arbeiteten sie zugleich mit an der Neugestaltung der deutschen Literatur.

Garve kann mit Recht der Ethiker unter den Popularphilosophen genannt werden. Die menschliche Natur vom moralischen Standpunkt aus zu untersuchen, war und blieb das vorherrschende Bedürfnis seines „heiteren und ruhigen“ Geistes. Dabei war ihm der Gedanke der Philosophie als Wissenschaft fremd. Der spekulativen Metaphysik abgeneigt, war sein Sinn vorwiegend auf das Praktische gerichtet. Ein wissenschaftlicher Philosoph wollte und konnte er auch nie sein, denn sein Geist war nicht auf das abstrakte und systematische Denken gestimmt. Man könnte sagen, er hat auf Grund seiner vielseitigen Empfänglichkeit mehr philosophiert als Philosophie getrieben. In einem Briefe an die vertraute Freundin in Leipzig (1801, 7. Brief, Juli 67) schreibt er: „Es ist eins von meinen Stecken-

pferden, über alles, was in mir und um mich herum vorgeht zu philosophieren, jede Begebenheit, wenn sie auch die natürlichste und gewöhnlichste von der Welt ist, zu erklären.“ So bilden Betrachtungen über die für eine Kulturwelt interessanten Gegenstände den Inhalt seiner zahlreichen psychologisch-moralischen Abhandlungen.[1]) Das Material zu diesen lieferte ihm seine Tätigkeit als Übersetzer, Kommentator und Kritiker.

a) Übersetzungen.

Unter den bedeutenderen Werken, die Garve übersetzte und kommentierte, ist zunächst zu nennen: „Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie“, Leipzig 1772. Über dies Werk urteilt die „Allg. deutsche Bibliothek“ v. Nicolai im 17. Bd. 11. Stck. S. 319: „Wir sind Garve Dank schuldig für seine Anmerkungen. Es wäre zu wünschen, daß jeder Übersetzer sein Buch mit solchen Anmerkungen in die Welt schickte.“ In demselben Jahre erschien seine Übersetzung von „E. Burkes philosophischen Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen“, Riga 1772. Dies Werk ist für die deutsche Literatur und Philosophie des 18. Jahrhunderts insofern wichtig geworden, als es auf Lessing, Herder und Kant einen nachweisbaren Einfluß ausgeübt hat. 1776 gab Garve die Übertragung von „Al. Gerards Versuch über das Genie“ heraus, die auch Schiller eifrig studierte. Am weitesten aber wurde sein Name verbreitet durch die kommentierte Übersetzung von Ciceros „Abhandlung über die menschlichen Pflichten“, Breslau 1783[1], 84[2], 88[3], 92[4], 1801[5], 19[6]. Kein Geringerer als Friedrich d. Gr. hat durch persönlichen Auftrag an Garve die Veranlassung zu diesem Werke gegeben, ein Beweis, wie dieser als Denker und als Stilist geschätzt wurde. Es hat sechs Auflagen erlebt; aus der damaligen Zeit gibt es keine Übersetzung eines alten Klassikers, die häufiger aufgelegt worden wäre. Die große Mehrzahl der studierenden Deutschen nahm sie in die Hand und wurde durch sie angeregt. Die kritischen Anmerkungen aus

[1]) G.'s sämtl. Werke sind 1801—1803 veröffentlicht.

Garves Feder erhöhten den Wert des Buches. Ein Teil dieser Anmerkungen erschien französisch unter dem Titel: „Pensées philosophiques sur la religion", 1785. „Man weiß allgemein", sagt Schlichtegroll im Nekrolog auf das Jahr 1798, 2. Bd., S. 274 f., „was das Werk geleistet hat. Tausende von Menschen sind durch dasselbe belehrt und zum fruchtbaren Nachdenken über moralische Gegenstände gebracht worden, die ohne dasselbe schwerlich auf jene Meditationen gekommen wären." Ebenso günstig urteilt die Jenaer Literatur-Zeitung, das spätere Organ des Kantianismus, im Jahre 1789 im 1. Bd., Nr. 20 u. 21, über die Anmerkungen zu Ciceros „De officiis" und einige kürzere Abhandlungen: „Es sind Schriften eines von dem besten Teile unserer Nation mit größtem Recht sehr hochgeschätzten Schriftstellers, der seines fortdauernden Wertes bei allen Veränderungen, die auch in der Philosophie vorfallen können, sehr gewiß sein kann, daß wohl metaphysische, nie aber psychologische und moralische Untersuchungen, wenn sie auf die von Garve bekannte Art angestellt werden, als unnütz oder entbehrlich angesehen werden können. Garves Aufsätzen sind eigen eine Offenheit und Unbefangenheit, die den Leser nicht bloß für den Schriftsteller, sondern auch für den Menschen einnimmt. Garves Manier, seine bedächtige Art zu untersuchen, ist hinlänglich bekannt und erprobt, so daß wir wünschten, auch eine Übersetzung der Ethik des Aristoteles von ihm zu besitzen." Diesen Wunsch erfüllte Garve, wenn auch erst sehr viel später. Im letzten Jahre seines Lebens übersetzte und kommentierte er „Die Ethik des Aristoteles", der 1. Bd. erschien 1798, der 2. 1801. Der Rezensent der oben erwähnten Zeitung[1]) nennt das Werk ein Seitenstück zu der trefflichen Übertragung der Abhandlung des Cicero über die Pflichten. „Trotz der schwersten körperlichen Leiden, unter denen es entstand, tönt uns doch keine Klage entgegen, sondern wir lernen in ihm einen ruhigen, heiteren Geist kennen, der zwar nicht in die Tiefen des Denkens hinabsteigt, sondern sich in einer gewissen mittleren Sphäre hält, aber in dieser auch über den Vorrat seiner Ideen

[1]) Jen. Allg. Lit.-Ztg. 1803, 4. Bd., Nr. 287.

mit Freiheit schaltet. Kleine Flecken abgerechnet, ist die Übersetzung in Rücksicht auf Verständlichkeit, auf Korrektheit und Feinheit des Ausdrucks vortrefflich und musterhaft gearbeitet.“ Allerdings hält der Referent in Bezug auf Garves Urteil über Kants Ethik — eine kritische Darstellung der Moralsysteme bis auf Kant geht der Übersetzung als Einleitung voraus — nicht mit seinem Tadel zurück. Doch darüber wird unten genauer zu sprechen sein. Ein zweites Zeugnis über Garves „Ethik des Aristoteles“ mit ähnlichem Ergebnis liefert die Erlanger Literatur-Zeitung, Jahrgang 1799, I. Nr. 62, S. 497 ff.: „Ein Mann, dessen gebildeter Geist, fruchtbar in Regionen empirischer Wahrheit und Verständlichkeit, sich nur in den schönen Formen der Schonung und Humanität entfaltet, während sein bürgerliches Leben, durch keine Bande als die der Freundschaft und Liebe gefesselt, in ruhiger Abgeschiedenheit ein Muster männlicher Tugend unter körperlichen Leiden darstellt, muß sich natürlicherweise nach und nach der allgemeinen Teilnahme und Hochachtung bemächtigen, um so mehr nach seinem Tode. Die Ethik des Aristoteles ist es wohl wert, als ein Werk voll Tiefsinn und philosophischer Kunst unserer Nation näher gebracht zu werden . . . Der griechischen und deutschen Sprache vollkommen mächtig, mit den Produkten der beiden innigst vertraut, ausgerüstet mit Kenntnis und Geschmack, war Garve ganz der Mann, von dem sich das Publikum in Bezug auf die Übersetzung etwas Vollkommenes versprechen durfte. Allein, so setzt der Kritiker hinzu, obwohl Garve ein echter Philosoph im Praktischen war, war er es auch im streng wissenschaftlichen Sinne?“ Nach einer Prüfung der Argumentation Garves gegen Kant fährt er fort: „Das Beste gibt Garve in den Nebenbemerkungen, in den eingestreuten Reflexionen und psychologischen Zergliederungen. Das ganze Werk ist merkwürdig als Beitrag zur Charakteristik eines der beliebtesten Schriftsteller unserer Nation.“ Außer den genannten Übersetzungen, die eine so günstige Aufnahme bei den Zeitgenossen fanden, seien noch erwähnt: W. Paley, Grundsätze der Moral und Politik, 2 Bd., Leipzig 1785, Joh. Macfarlans Untersuchung über die Armut, Leipzig 1775, Ad. Smith, Untersuchung über Natur und

Ursachen des Nationalreichtums, Leipzig 1794 — durch diese beiden Werke bekundet Garve sein Interesse für nationalökonomische Fragen — und die Politik des Aristoteles, 1799 erschienen.

Überblicken wir zum Schluß Garves Tätigkeit als moralphilosophischer Übersetzer, so kommen wir in Bezug auf ihren Wert und ihre Bedeutung für die damalige Zeit zu folgendem Resultat. Mit Scharfsinn dringt Garve in den Geist des Autors und in die Verkettung der Ideen ein. Nicht will er durch sein Talent und eine besondere Beredsamkeit glänzen, sondern ihn leitet der praktische Gesichtspunkt, die Gedanken des Schriftstellers treu und deutlich darzulegen. Dabei ist seine Tätigkeit auf diesem Gebiete nicht mechanisch. Seine Übersetzung ist vielmehr Paraphrase, auf möglichste Verständlichkeit berechnet. Durch seine einfache und deutliche Darstellungsweise aber erwirbt er sich ein Verdienst um die Verbesserung des Stils und um die Reinheit der deutschen Sprache. Die der Übersetzung folgenden Anmerkungen tragen das charakteristische Gepräge des Garveschen Geistes an sich. Dieser hat die eigentümliche Richtung, daß er weniger Selbständiges erzeugt, als die Denkkraft an fremdem Stoffe übt, indem er die eigenen Gedankenreihen im Anschluß an das vorliegende Material entwickelt.

b) Eigenes.

Die reiche Übersetzertätigkeit regte nun auch Garve an zu eigenen Abhandlungen auf dem ihm vertrauten Gebiet der Moral. Abgesehen von der Einleitung zu Aristoteles' Ethik, die er als selbständiges Werk unter dem Titel: „Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit", Breslau 1798, herausgab, seien hervorgehoben:

1. Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, Breslau 1788,
2. Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben, Br. 1792—1800, I—V,

3. Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre, Br. 1798.

In einer Rezension über die erste Abhandlung sagt die „Allg. deutsche Bibliothek“ im 1. Stück des 95. Bds., S. 122: „Der Verfasser zeigt ebensosehr Scharfsinn und Gründlichkeit, als ein tugendhaftes Herz.“ Über die „Versuche“ schreibt die „Jenaer Allg. Lit.-Ztg.“ 1797, 1. Bd., Nr. 21—23: „So wenig man bei dem Leiden des Verfassers auf neue Früchte seines Geistes hoffen durfte, so liefert diese Sammlung einen höchst angenehmen Beweis, daß es ihm dennoch gelungen ist, seine allgemein anerkannten Verdienste um die Philosophie des Lebens durch neue glückliche Bemühungen zu vermehren. Sie sind nicht nur den trefflichsten seiner vorhergegangenen Schriften an die Seite zu setzen, sondern übertreffen sie noch z. T. an Neuheit der Darstellung und an der zwar simplen, aber in ihrer Art untadeligen und klassischen Eleganz des philosophischen Stils . . . Garve hat auf den lebhaftesten Dank aller für die Untersuchungen, die zur Lebensweisheit führen, die gerechtesten Ansprüche.“

Allerdings haben diese Untersuchungen Garves nicht zu einem weltbeherrschenden System geführt. Von einer systematischen Terminologie ist keine Rede. Er will zum wirklichen Menschen sprechen, den praktischen Maximen Eingang ins bürgerliche Leben verschaffen. Darum ist es ihm um Deutlichkeit und Allgemeinverständlichkeit zu tun. Sein scharfer Beobachtungsgeist nimmt den historischen Weg. Er sammelt und entwickelt, was er als schicklich und nützlich, als schön und edel, als wahr und sittlich gut erkennt, ohne auf die Fahne eines philosophischen Systems zu schwören.

3. Beziehungen zu den Klassikern.

Die oben angeführten Zeugnisse der Journalkritik haben uns gezeigt, welch lebhaftes Interesse man den Arbeiten Garves entgegenbrachte, und wie sehr man ihn als Schriftsteller schätzte. Sehr nahe liegt da die Frage: Wie stellen sich die Männer zu ihm, die der denkwürdigen Zeit, in der Garve lebte, das Gepräge gaben? Jene großen Persönlichkeiten, welche die

geistige Neugeburt und die innere Lebenskraft der deutschen Nation erzeugten? Welche Beziehungen hat Garve zu Lessing, Goethe, Schiller, und vor allem, wie urteilt Kant über ihn? Diese großen Männer haben vielseitige Anregung und mannigfache Einwirkung von ihren Vorgängern und Zeitgenossen erhalten. Mit freiem, selbständigem Geiste haben sie solche Einflüsse in ihren Gedankenkreis eingeordnet und ihnen mit schöpferischer Genialität neue Gestalt verliehen. Auch Garve hat Bausteine herbeigetragen zu den herrlichen Geisteswerken, die um die Wende des Jahrhunderts von jenen Heroen errichtet wurden. Am stärksten ist sein Einfluß auf Schiller[1]) gewesen. Garves Scharfsinn beim Analysieren der Seelenkräfte, seine große Beobachtungsgabe zogen das sich mächtig regende dramatische Talent dieses Dichters besonders an. Auf der Karlsschule, so berichtet Karoline v. Wolzogen,[2]) war Schillers Lieblingsphilosoph Garve, dessen „Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie er beinahe auswendig wußte". Eindrücke, die Schiller aus diesem Buche empfangen hatte, klingen noch in seinem ersten großen Werke, den „Räubern", wieder.[3]) Garves Bemerkungen: Über zwei Stellen des Herodot, Versuche II. gab ihm die Anregung zum „Ring des Polykrates". Seine „Betrachtungen über die Verschiedenheiten älterer und neuerer Dichter", 1770, veranlaßten ihn mit zu der feinsinnigen und epochemachenden Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung". In einem Briefe an Reinwaldt[4]) bittet der Dichter um Bücher, welche seinem gegenwärtigen Wunsche am nächsten lägen: Mendelssohns, Sulzers, Garves philosophische Schriften finden sich darunter. 1786 verlangt er von Göschen, dieser möge ihm „vor allem" Garves Abhandlung „Über die Neigungen" senden, und 1791 bittet er neben Kants Kritik d. r. V. um Garves vermischte Schriften.[5]) In einem Briefe an Garve vom

---

[1]) vgl. Archiv für Lit.-Gesch., 7. Bd., S. 95—145: „Schiller u. Garve" v. D. Jacoby.

[2]) Schillers Leben, Stuttgart 1845, I S. 13.

[3]) W. Vollmer, Schillers W. II, 1867, S. 5.

[4]) Maltzahn, Sch.s Briefwechsel mit R., Leipzig 1875, S. 9.

[5]) K. Goedeke, Sch.s Geschäftsbriefe, 1875, S. 16 und 45.

1. Oktober 1794 nennt er diesen ein schönes philosophisches Licht, sich selbst aber seinen Gefährten auf dem gemeinsamen Wege zur Wahrheit.[1]) Wie sehr er Garves Talent auch für Fragen des Rechts und der Politik schätzt, sehen wir aus einem Schreiben an ihn vom 25. Januar 1795.[2]) Eine Konsequenz seiner Hochachtung vor jenem war die Einladung zur Mitarbeit an den „Horen", die Garve auch gern in Aussicht stellte; er hat aber keinen Beitrag geliefert.[3]) Welchen persönlichen Anteil Schiller aber dem schweren körperlichen Leiden des von ihm geschätzten Prosaikers entgegenbringt, davon zeugt ein Epigramm im Musenalmanach v. Jahr 1797, das zugleich Bezug nimmt auf Garves Abhandlung „Über die Geduld". Es lautet:

„Hör' ich über Geduld dich, edler Leidender, reden,
O wie wird mir das Volk frömmelnder Schwätzer verhaßt!"

Lassen sich so Spuren Garveschen Denkens bei Schiller in reichem Maße nachweisen, so sind sich Garve und Goethe in ihren Gedankenkreisen stets fremder geblieben. Wohl erkennt auch der letztere Garves große Bedeutung für seine Zeit an, wenn er über ihn im 7. Buch von „Dichtung und Wahrheit" urteilt: „Mendelssohn, Garve traten auf und erregten allgemeine Teilnahme und Bewunderung". Aber dem genialen Gedankenfluge eines Goethe ist die ganze Tendenz des Aufklärungszeitalters, deren Signatur auch Garves Schriften tragen, zu seicht und zu nüchtern. Gerade das Streben jener Männer, populär zu schreiben, erregt sein persönliches Mißfallen, das er unverhohlen äußert.[4]) Umgekehrt zollt aber auch Garve dem Dichter keineswegs überall seine Anerkennung.

Er schreibt an Weiße[5]): Der Auszug aus Lessings Unterhaltungen ist mir sehr lieb, auch daß er der Goetheschen Partei nicht so sehr ergeben ist. Wenn er auch auf die Seite der alten Ritter- und Göttergeschichten und der erkünstelten Regellosigkeit träte, so weiß ich nicht, wo endlich Natur und Vernunft,

[1]) F. Jonas, Sch.s Briefe, Stuttg. 1894, IV. S. 27.
[2]) Ebd. S. 107 f.
[3]) Koberstein, Grundr. der Gesch. d. dtsch. Nat.-Lit., IV. 407, 18 [1].
[4]) vgl. Vaihingers Kantstudien, 2. Bd. 1898, S. 190 f. und 195.
[5]) G.'s Briefe an Weiße, I. S. 115.

so wie sie für unser Jahrhundert gehören, sich hinretten würden.“ Über Goethes Werther hat er die Meinung — obwohl er von der hinreißenden Gewalt der Dichtung erfaßt ist[1]) —, daß sie eine gefährliche Wirkung auf die Jugend haben könne. Ganz und gar aber verdirbt es Garve mit Goethe durch seine Kritik über „Wilh. Meisters Lehrjahre“. Er könne es nicht billigen, sagt Garve, einen Roman stückweis herauszugeben, und zumal einen Teil mit solchem Inhalt. Wie kann ein Mann, der die Welt kennt, sich mit der Schauspielerwelt, dem Leben, den Sitten und Abenteuern von Komödianten abgeben. Für ein vollendetes Kunstwerk könne er die „Lehrjahre“ nicht halten.[2]) Natürlich verstimmte dies Urteil den Dichter sehr. Dennoch nennt er ihn einen guten und wackeren Mann, wenn er auch keine Spur eines ästhetischen Gefühls bei ihm vorfinde.[3]) Günstiger fiel Garves Kritik über Herder und Lessing aus. Seine Rezension der „Kritischen Wälder“ in der N. B. d. schönen Wiss. 1769, IX., 1 u. 2, war nach der Ansicht Herders so trefflich, daß er sich viele solcher Leser wünschte.[4]) In einer eingehenden Beurteilung des „Laokoon“ erkannte Garve scharfsinnig schon damals Lessings Eigenart in der Behandlung wissenschaftlicher Fragen.

4. Kants Urteil über Garve.[5])

Die Beziehungen Garves zu den Klassikern lassen erkennen, daß sein kritisches Urteil über die literarischen Produktionen seiner Zeit immerhin ins Gewicht fiel. Von ganz besonderem Interesse aber ist es nun, zu erfahren, wie Kant über seinen Zeitgenossen Garve dachte. Scharfe Gegensätze trennten beide voneinander, unüberbrückbar war die Kluft zwischen ihren Theorien. Und dennoch fanden sie eine Annäherung auf dem Boden gegenseitiger Wertschätzung. Diese war bei Kant erwachsen durch die Lektüre der Garveschen Abhandlungen. Da-

[1]) Briefe an Weiße, I. S. 86 ff.
[2]) Ebd., II. S. 179 ff. und 200.
[3]) Briefw. zw. Schiller u. Goethe, Stuttgart, Bd. 1: 24. 11. 97.
[4]) Suphan, Herders W., II. S. 83.
[5]) vgl. Stern, Beziehungen Garves zu Kant, Leipzig 1884.

her rechnet er — in der Vorrede der Prolegomena — neben Mendelssohn und Tetens auch Garve zu den bedeutenderen Philosophen seiner Zeit.[1]) In dem Entwurf „Zum ewigen Frieden", zu dem Garves Schrift „Über die Verbindung der Moral mit der Politik" offenbar eine Anregung gegeben hat, nennt Kant jenen einen würdigen Gelehrten, in der Vorrede zur Rechtslehre einen weisen Mann und Philosophen in der echten Bedeutung des Worts, im ersten Abschnitt der Abhandlung „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" einen würdigen und rechtschaffenen Mann. Von ganz besonderer Achtung aber zeugt der Brief an Garve v. 7. Aug. 83.[2]) Hier betont er, daß er schon lange in Garve einen aufgeklärten philosophischen Geist und einen durch Belesenheit und Weltkenntnis geläuterten Geschmack verehre. Er trage das lebhafteste Verlangen, in engere Verbindung mit ihm zu treten. Ein jeder Rat von einem so einsehenden und feinen Mann werde ihm jederzeit hochschätzbar sein. Für das ihm gewidmete Werk: „Übersicht über die vornehmsten Prinzipien" spricht Kant im letzten Brief an Garve v. 21. Sept. 98 in ebenso ehrenden Worten seinen Dank aus.[3]) Die Anerkennung[4]) aus diesem berufenen Munde zeigt neben den oben angeführten Zeugnissen, daß wir Garves Bedeutung nicht überschätzen, wenn wir ihn den philosophischen Schriftsteller der gebildeten Kreise seiner Zeit nennen. Dieses Urteil über Garve bestätigt auch K. Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 4. Bd., S. 35, indem er in ihm einen der bedeutendsten Denker und Schriftsteller der Popular-

---

[1]) vgl. auch Kt.s Brief an Mendelssohn v. 16. Aug. 83, in Kt.'s ges. Schriften, herausg. v. d. Berl. Akademie d. Wiss., 10. Bd., S. 325 oben.

[2]) Ebd., S. 315—322.

[3]) Briefe a. a. O., S. 254 f.

[4]) Diese Wertschätzung hinderte Kant natürlich nicht an einer sachlichen Stellungnahme zu Garves Schriften. Von einer geplanten Antikritik über Garves Cicero berichten uns Hamanns Briefe an Herder v. 8. 2. 1784, an Scheffner v. 18. 2. 84, an Hartknoch v. 14. 3. 84; vgl. Kants ges. Schriften, Akademie-Ausgabe, Berlin 1903, Bd. 4, S. 626 f. (Anmerkg. v. P. Menzer).

philosophie sieht. Seine Abhandlung über die Prinzipien der Sittenlehre dürfe durch die Art und Weise, wie hier die verschiedenen Moralsysteme dargestellt werden, als mustergültiges Beispiel der Aufklärungsphilosophie nach der Richtschnur des sogen. gesunden Menschenverstandes bezeichnet werden. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Moralphilosophie wird daher einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis seiner Zeit liefern und zugleich auch manches Schlaglicht auf die Kantische Philosophie werfen.

Erster Teil.

Garves Moralphilosophie.

Erstes Kapitel.

Über die historischen Grundlagen.

Nicht auf dem Wege genialer Intuition ist Garve zu seiner moralischen Überzeugung gelangt, die stärksten Impulse dazu erhielt er von Denkern, deren Theorien sein Interesse und seinen Beifall fanden. Daher trägt seine Moralphilosophie nach Form und Inhalt den Charakter des Eklektizismus an sich. Sein Streben war jedoch darauf gerichtet, nicht kritiklos die Anschauungen der früheren Denker zu übernehmen, sondern durch sorgfältiges Studium ihrer Lehren das Bleibende von dem Zufälligen zu scheiden, das Wesentliche aus ihren Systemen zu entlehnen und in seinen auf das Praktische gerichteten Gedankenkreis einzufügen. Wollen wir daher seine Moralphilosophie allseitig verstehen, so müssen wir uns zunächst fragen, welche Einflüsse auf die Richtung seines moralischen Denkens bestimmend eingewirkt haben.

1. Einflüsse der Antike.

Von den griechischen Philosophen zog Garve am meisten Plato an. In der kritischen Darstellung der verschiedenen Moralsysteme sagt er von ihm: „Das Platonische Prinzip scheint mir eins der haltbarsten und befriedigendsten zu sein ...[1]) Ich gestehe es, mein eigenes Moralsystem schließt sich an das

[1]) Übersicht, S. 48.

Platonische auf das vollkommenste an.“[1]) Welche ethischen Gedanken Platos erzeugten in Garve dies Gefühl gemeinsamen Empfindens? Ziel und Weg der Moral hat Plato nach Garves Meinung richtig gekennzeichnet, in diesen beiden Punkten stimmt ihr Denken überein. Als das Ziel der Moral betonen sie das Zusammenwirken der Seelenkräfte in völliger Harmonie, die Gestaltung des inneren Menschen zur Vollkommenheit. Als Weg dorthin betrachten beide die allseitige Entfaltung der von der Natur dem Menschen verliehenen Anlagen und Kräfte.

Mit Aristoteles stimmt Garve überein in der Annnahme eines im innersten Wesen des Menschen sich regenden Glückseligkeitstriebes, der seine Befriedigung durch die Vernunfttätigkeit erhält. Auf Grund der empirisch-induktiven Betrachtung der menschlichen Natur und ihrer Beziehungen zur Außenwelt gewinnt die Vernunft allmählich die festen Regeln des Sittlichen.

Nächst Plato spendet Garve den Stoikern reichste Anerkennung. Unter den griechischen Philosophen habe keine Sekte so große Fortschritte in der Moral gemacht wie die Stoiker. Ihnen gebühre das Verdienst, das erste vollständige systematische Lehrbuch der Sittenlehre verfaßt zu haben: des Römers Cicero „De officiis“.[2]) Die intensive Beschäftigung mit diesem Werke hat das Garvesche Denken reich befruchtet. Die Betonung des naturgemäßen Lebens in Übereinstimmung mit dem Willen dessen, der dem Universum Ordnung gegeben hat, die aus einer großen Welterfahrung geschöpfte Beobachtung des menschlichen Handelns, die auf sich selbst gestellte Betätigung der inneren Kräfte, das Streben nach Verständnis der Menschenseele auf dem Wege der scharfen Analyse, das sind nachweisbare Spuren, die das Studium der stoischen Lehre bei Garve hinterlassen hat.

2. Engländer und Schotten.

Von ganz besonderem Einflusse auf Garve wurde die englische und schottische Moralphilosophie. Keine fremde Theorie

[1]) Übersicht, S. 51.
[2]) Ebd., S. 28.

hat so anregend und nachhaltig auf ihn eingewirkt, keine hat ihm so große Förderung und Bereicherung seines Denkens nach Form und Inhalt verschafft wie die britische. Die Art und Weise seiner Darstellung ist sichtlich von Humes Stil bestimmt. Bei diesem Denker vereinigen sich Klarheit und Präzision der Begriffe mit der größten Eleganz der Schreibart. Garve bemüht sich, ihm darin nahezukommen, er hat den Ehrgeiz, der deutsche Hume zu sein.[1]) Persönlich fühlt er sich von dem „wahr und tief denkenden" Smith aufs höchste angezogen. Allein das Sympathieprinzip scheint ihm ungereimt und unzureichend zu sein.[2]) Eine weitere Anregung empfing Garve von Ferguson, Shaftesbury und Hutcheson. Mit Ferguson hält er die menschliche Vollkommenheit für das höchste Ziel, ist aber kein entschiedener Anhänger einer sich entwickelnden Vollkommenheit. Shaftesbury und Hutcheson sind für Garve vorbildlich in der Methode der psychologischen Analyse und Beobachtung, welche sie in die Wissenschaft einführten. Den Gegenstand ihrer Untersuchung bildet die fühlende Natur des Menschen. Beiden ist eigen eine optimistisch gefärbte Weltanschauung, die den Glauben an die sittliche Güte der menschlichen Natur zur Grundlage hat. Nach Shaftesbury ist das objektive Kennzeichen der Tugend die Harmonie zwischen den individuellen und sozialen Trieben, die beide gleich ursprünglich im Menschen vorkommen. Die selbstischen Affekte haben die eigene Wohlfahrt im Auge, die sozialen richten sich auf das fremde Wohl. Durch einseitige Entwicklung werden die Triebe schlecht, harmonisch müssen sie zusammenwirken, um das ästhetische Wohlgefallen des Beobachters zu erlangen. Hutcheson nimmt als Grundlage des sittlichen Strebens einen dem Menschen angeborenen inneren Sinn für das Gute an: das moralische Gefühl, dessen angenehme oder unangenehme Regungen uns die Güte oder Schlechtigkeit menschlicher Gesinnungen oder Handlungen bekannt geben. Dieser innere Sinn wird dann auch die treibende Kraft zur Betätigung des Wohlwollens andern

---

[1]) Versuche, III., S. 91; vgl. auch II S. 42f.

[2]) Ethik des Arist., I. S. 160f.

Menschen gegenüber. Nicht selten ist Hutcheson der englische Kant genannt worden, weil er dem moralischen Gefühl im Unterschiede von andern Gefühlen schlechthin geltende Forderungen beilegt.[1])

Diese Lehren der britischen Moralphilosophen verfehlten ihre Wirkung auf das Garvesche Denken nicht. Vor allem fühlte er sich geistesverwandt mit ihnen durch die anthropologische Begründung der Ethik, durch die Verschmähung der streng systematischen Form, durch die Betonung der allgemeinen Wohlfahrt als des obersten Ziels der moralischen Entwicklung und durch das deutliche Streben, die Philosophie mit dem Leben in Verbindung zu bringen.

3. Zeitalter der Aufklärung.

Hat so die Moralphilosophie Garves ihre Wurzeln in den Theorien der früheren Denker, so erhält sie ihre Nahrung aus der besonderen Richtung seiner Zeit, der Aufklärungsperiode. Die Jahre seines Lernens fallen in jene Epoche, in der Wolffs Philosophie in Deutschland noch die meisten Katheder beherrschte. Wolffs Verdienst besteht darin, daß er, auf der Grundlage des Leibnizischen Denkens, der deutschen Philosophie durch Feststellung der Prinzipien, durch deutliche Bestimmung der Begriffe und strenge Deduktion einen wissenschaftlichen Charakter gab. Freilich „streifte er durch eine triviale Abflachung den tiefsinnigsten Gedanken seines großen Vorgängers den Schmetterlingsstaub ab".[2]) Aber mit den Veränderungen, die er an der Leibnizischen Lehre vornahm, traf er gerade die Stimmung der Zeit, und so wurde sein System die eigentliche Schulphilosophie, die das geistige Leben völlig durchsetzte. Eine Wendung trat ein, als seit Anfang der fünfziger Jahre englischer Empirismus und französischer Sensualismus nach Deutschland herüberdrang. Da verlor sich allmählich der wissen-

[1]) vgl. Frz. Vorländer, Gesch. d. phil. Moral, Rechts- u. Staatslehre d. Engl. u. Franz., Marburg 1855.

[2]) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1905, S. 260.

schaftliche Charakter der deutschen Philosophie. Die strenge Systematik wurde als lästige Fessel empfunden, die empirische Methode als die allein berechtigte anerkannt.[1]) An die Stelle der Gelehrsamkeit trat die allgemeine Aufklärung, die alle zu Freunden der Wissenschaft machen wollte. Philosophie und Literatur gingen eine innige Verschmelzung ein, die Ergebnisse der anthropologisch-psychologischen Forschung, vermischt mit anderen der Zeitströmung angehörenden Gedankenelementen, sollten dem allgemeinen Bewußtsein zugänglich gemacht werden. Die so entstandene eklektische Aufklärungsphilosophie verfolgt also ein einseitig praktisches Interesse. Im Vertrauen auf den gesunden Menschenverstand,[2]) der zum Richter über alle philosophische Weisheit gemacht wird, glaubt man sich, so sagt Windelband, im Besitz der Wahrheit und sucht sie nicht. Unter der Vernunft versteht man die Tätigkeit, das Gegebene aufzufassen, es miteinander zu vergleichen und daraus neue Schlüsse zu ziehen.[3]) Dabei wird der Wert der Erkenntnis gemessen an dem Nutzen, den sie dem Menschen gewährt. Der absolute Zweck alles Lebens und Strebens ist die Glückseligkeit,[4]) den Weg zu ihr weist die Moral, deren Vorschriften zu abstrahieren sind aus der Beobachtung und Erfahrung am Menschen. Daher tritt die psychologische Methode, namentlich die Untersuchung des Gefühls, ganz in den Vordergrund. Eine weitere Folge der praktischen Richtung ist die teleologische Naturbetrachtung.[5]) Alle Dinge sind nur Mittel zu höheren Zwecken, der höchste Zweck aber ist der Mensch selbst. Eine nähere Bestimmung der Gottesidee wird nicht für nötig gehalten, Gott sorgt für die, die nach moralischer Vervollkommnung streben, seine Güte wird daher stärker betont als seine Weisheit.[6]) Un-

[1]) J. N. Tetens, Phil. Versuche über d. menschl. Natur, Leipzig 1777, I., Vorrede S. III; E. Platner, Phil. Aphorismen, Leipzig 1776, S. 20.

[2]) Tetens, a. a. O., Vorrede S. 16.

[3]) Ebd., S. 17f.

[4]) Platner, a. a. O., S. 323f. u. S. 368 unten.

[5]) Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754, S. 118ff.

[6]) Platner, a. a. O., S. 372f.

entbehrlich ist der Aufklärung der Glaube an das ewige Leben.[1]) Dadurch erhält das Streben nach Vollkommenheit einen edlen Zweck. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist daher ein immer wiederkehrender Gedanke.

So ist durchaus der Mensch und sein Wohl Gegenstand des philosophischen Interesses. Mit rühmenswertem Eifer suchen die Vertreter der Aufklärung Achtung für den Menschen zu erzeugen. Als Aufgabe der Philosophie betrachten sie nicht die Erklärung der Erscheinungen aus ihren Gründen, nicht die exakte Bearbeitung der Begriffe, sondern vielmehr die gemeinnützige Belehrung über die Objekte, von denen die Glückseligkeit abhängt. Die allgemeine Aufklärung des Geistes durch direkte Beziehung des Wissens auf die Praxis, ein rechtschaffenes Leben nach den Forderungen einer nüchternen Moral, die Empfänglichkeit für alles Gute und Schöne, eine Vernunftreligion auf deistischer Grundlage und unter dem Gesichtspunkt der Toleranz, das sind die wesentlichen Ziele der Aufklärungsphilosophie.[2])

Diese Zeit, die ungeachtet der Herabsetzungen, die sie erfahren hat, immerhin ein freudiges Streben nach dem Wahren im Interesse der Gesamtheit zeigte, die den Sinn für das rein Menschliche zu bilden und zu pflegen sich bemühte, sie hat ihre Signatur dem Garveschen Geiste aufgedrückt und hat ihm Material geliefert für seine Moralphilosophie.

Zweites Kapitel.

Darstellung der Moralphilosophie Garves.

Garve hat kein eigenes wissenschaftliches System der Moral aufgestellt. Die Erklärung hierfür finden wir in seiner Geistesanlage und in der eigenartigen Entwicklung seines Denkens, die wir oben näher beleuchtet haben. Offen bekennt er seinen großen Gegensatz zu den Transzendentalphilosophen,

[1]) M. Mendelssohns ges. Schriften, Leipzig 1843, Bd. 2, S. 303.

[2]) vgl. Ed. Zeller, Geschichte d. deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1875.

die absolut erste, apodiktisch gewisse Prinzipien aufsuchen und sie dann einordnen in den Rahmen ihres Systems.[1]) Garve nennt Prinzipien nur seine allgemeinsten Ansichten, die er nicht durch lange spekulative Meditation, sondern als Erfahrungsresultate des Studiums der Moral gefunden hat. Dabei ist er sich dessen bewußt, als schneidendes Werkzeug nur wenig ausgerichtet zu haben, glaubt aber als Wetzstein nicht ganz unnütz gewesen zu sein.[2]) Zwanglos, wie es die Gelegenheit ergab, hat er seine ethischen Ansichten niedergelegt in den Werken:

1. Anmerkungen zu den 3 Büchern von Ciceros „De officiis“;
2. Ethik des Aristoteles;
3. Versuche I;
4. Eigene Betrachtungen;
5. Übersicht der vornehmsten Prinzipien.

Aus diesen Quellen seine Gedanken zu sammeln und unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, soll unsere nächste Aufgabe sein.

1. Die Quellen der Sittlichkeit.

Der Weg zu dauerndem Glücke ist ein sittliches Verhalten. Seiner subjektiven Erscheinung nach ist das Sittliche ein Werturteil, das wir über die innere Beschaffenheit entweder unser selbst oder anderer fällen. Als die eigentliche Wurzel der sittlichen Unterscheidung bezeichnet Garve das Gefühl,[3]) im Gegensatz zu den spekulativen Systemen, welche nur die reine Vernunft als Quelle des Sittlichen gelten lassen. Das moralische Gefühl ist mit dem Gewissen identisch und setzt sich aus zwei Arten von Vorstellungen zusammen. Die einen entspringen aus der Natur des Menschen — sie sind angeboren[4]) —, die andern sind Eindrücke des Unterrichts, der Erziehung, der Religion.[5])

---

[1]) Eigene Betrachtungen über d. allgemeinsten Grundsätze d. Sittenl., Breslau 1798, S. 47 f.

[2]) Ebd., Vorrede S. 13.

[3]) Cicero, 4. Aufl., Breslau 1792, Anmerkungen z. 1. Buche, S. 81.

[4]) Ebd., S. 226.

[5]) S. 79.

Diesem Gefühle überläßt sich jeder sicherer als seinem Verstande.[1]) Denn die Empfindung wird zuerst erregt, sie ist die richtigste Führerin im Moralischen.[2]) Allerdings muß sie durch die Vernunft berichtigt werden, sie muß sich der Prüfung durch den Verstand unterwerfen. Dem Gewissen zu gehorchen, ist Pflicht des jeweiligen Augenblicks, es zu berichtigen, ist Aufgabe des ganzen Lebens.[3]) Die Empfindungen nun, die unser Inneres erregen, werden subjektive Bestimmungsgründe unsres Willens und heißen als solche Triebfedern. Der Mensch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann, wohin die Bewegung gerichtet ist.[4]) Was treibt ihn nun an zum sittlichen Handeln? Das Schöne, das Angenehme, das Nützliche, und vor allem die Vereinigung alles dessen, die Glückseligkeit, diese vier sind es, welche des Menschen Handeln bestimmen.[5]) Sie sind sehr wesentlich verschieden von einer sittlichen Regel. Denn sie berühren sich mit den konkreten Lebensinteressen, in ihnen stellt sich der objektive Inhalt des allgemein menschlichen Strebens dar. Aus einer formalen Regel aber, aus einem bloßen Gesetz kann nie eine Triebfeder werden.[6]) — Die Triebfedern treten in verschiedenen Formen auf. Beim Kinde sind sie mehr körperlicher Art. Schmerz- und Lustgefühle sind die Bewegungsgründe seiner Handlungen.[7]) Zu einer höheren Stufe erheben sich später die sinnlichen Empfindungen, die aus dem Gesamtzustande des Körpers entstehen. So ist z. B. derjenige, welcher sich durch das Wohlbefinden eines gesunden Körpers zum richtigen Genuß der Nahrungsmittel bewegen läßt, mehr zu schätzen als der, welcher bloß ißt, weil es ihm gut schmeckt. Nun kommt im Körper noch ein besonderer Zustand zur Erscheinung: die bewußte Tätigkeit.

[1]) S. 82.
[2]) S. 226.
[3]) S. 83.
[4]) Versuche I, Breslau 1792, S. 114.
[5]) Ethik des Aristoteles, 1. Bd., S. 254 ff.
[6]) Eigene Betrachtg., S. 8.
[7]) Ebd., S. 10 ff.

Sie bildet einen weiteren Übergang vom Sinnlichen zum Sittlichen. Garve unterscheidet drei Arten von solchen Tätigkeiten, die zu wirksamen Triebfedern werden. Zur ersten gehören die Tätigkeiten des Verstandes. Seine Wißbegierde zu befriedigen, gewährt dem gebildeten Manne wahren Genuß. Dann folgen die Tätigkeiten des Herzens, d. h. der durch den Verstand geordneten Neigungen gegen einzelne Personen. Hieraus entspringen die mächtigen Triebfedern der Liebe und Freundschaft, beide mit Sinnenlust gemischt. Zwischen ihnen liegt das Wohlwollen oder die Guttätigkeit; auch dieser Trieb übt eine starke Wirkung aus. Die Wohltäter wissen es am besten, wie sehr eine erwiesene Wohltat zur zweiten reizt. Den Schluß bilden die Tätigkeiten der Vernunft. Sie haben es zu tun mit der An- und Unterordnung aller Strebungen, mit der Vereinigung ihrer Zwecke im besonderen zu einem allgemeinen Endziel. In den Empfindungen, die mit diesen Tätigkeiten verbunden sind, liegen die eigentlichen Triebfedern der Sittlichkeit.

Besonders hoch veranschlagt Garve den Einfluß der Gesellschaft auf die Stärke der Triebfedern.[1]) Ist der Mensch allein, so sind die Triebe gering, erst durch das Leben in der Geselligkeit wachsen sie.[2]) Nichts gibt dem Menschen soviel Kraft, sich anzustrengen, als wenn er Zeugen seiner Handlungen und seines Wohlverhaltens hat.[3]) Das Streben nach Tugend und der Wunsch nach äußerem Glück veranlassen ihn, die Gesellschaft direkt zu suchen. Denn Kultur und Besserung des Geistes ist nicht möglich, ohne daß wir zu Handlungen angeleitet werden, die uns andern Menschen nützlich und diese uns geneigt machen. Nur der wird wieder geliebt, der andere liebt und ihnen Nutzen verschafft.[4])

Nicht also der soziale Trieb als solcher, sagt Garve, treibt dich an, moralisch immer vollkommener zu werden. Dein persönliches Interesse hast du im Auge, wenn du dem Reize des An-

[1]) vgl. auch seine Abhandlung „Über Einsamkeit u. Gesellschaft". Versuche III u. IV.

[2]) Cicero, Anm. 1. Bch., S. 34 f.

[3]) Versuche I., S. 9 u. 12.

[4]) Cicero, a. a. O., S. 67 u. 69.

genehmen, Schönen und Nützlichen folgst, mit andern Worten: die Haupttriebfeder liegt in dir selbst, es ist das Streben nach deiner eigenen Glückseligkeit. Die fundamentale Bedeutung, die dieser Begriff in der Moralphilosophie Garves einnimmt, erheischt es, auf ihn näher einzugehen.

Der Mensch kennt keinen andern Zweck seines Daseins als sich selbst. An seinem eignen Glücke zu bauen ist das letzte Ziel seiner freien Handlungen.[1]) Damit hat Garve das Prinzip der Selbstliebe als den Grund aller moralischen Tätigkeit bezeichnet. Jeder Mensch wird mit dem Verlangen nach Glückseligkeit geboren, jeder ist daher auch zu forschen genötigt, was Glückseligkeit sei und was glückselig mache.[2]) Dem Begriffe der Glückseligkeit haben die verschiedenen Zeiten einen besonderen Inhalt gegeben. Garve bezeichnet mit diesem Worte einen immerwährenden wünschenswerten Zustand,[3]) einen objektiven Lebensinhalt, der in dem ungehinderten Genusse des Daseins, in dem unbeschränkten Gebrauche aller Kräfte besteht.[4]) Zu diesem Gute gelangt der Mensch auf dem Wege der Erfahrung. Aus einer Reihe von Veränderungen, die er an sich und an seiner Umgebung beobachtet, aus einer Anzahl von Zuständen, in die ihn des Lebens Wechselfälle bringen, lernt er allmählich den besten erkennen und zieht ihn als den erstrebenswertesten allen andern vor. Damit ist zugleich angedeutet, daß dieser Lebensinhalt vom Subjekt mit Wohlgefühl oder Lust geübt und erlebt wird. Ein solcher Zustand ist nach Garves Meinung der „Grundstoff" der Glückseligkeit.[5]) Durch die Ähnlichkeit der Lebensbedingungen, durch die Gemeinsamkeit der Lebensinteressen wird dann das subjektive Empfinden des einzelnen zum objektiven Urteil der Gesamtheit. Denn wo ein Wesen ist, das den einen seiner Zustände mit Wohlgefallen, den andern mit Widerwillen ansieht, da sind auch andere vernünftige Wesen, welche dies

[1]) Versuche I., S. 111.
[2]) Vermischte Aufsätze, Breslau 1796, S. 275.
[3]) Eigene Betrachtg., S. 21 f.
[4]) Versuche I., S. 5.
[5]) Ebd., S. 114.

bemerken, berechtigt und verpflichtet, jenen Zustand und seine Ursache als gut zu betrachten, diesen nebst dem, was ihn hervorbringt, unter die Klasse des Bösen zu rechnen.[1]) So erhält nach Garve der Begriff der Glückseligkeit auf Grund der beobachteten Tatsachen allmählich seine Ausprägung.

Zu einem wahren, dauernden Lebensgute wird die Glückseligkeit aber erst durch ihre Beziehung zur Tugend. Nicht die verschiedenen Arten der Sinnesfreuden, nicht das höherstehende geistige Vergnügen, das die Wissenschaften, die geordnete Tätigkeit, der gesellschaftliche Umgang gewähren, machen den eigentlichen Inhalt der Glückseligkeit aus, zu einer dauernden inneren Befriedigung kommen wir erst durch das Bewußtsein einer moralischen Lebensführung. Garve verkennt durchaus nicht die Bedeutung der Freuden, die uns die Sinneseindrücke und der Verkehr mit gleichgesinnten Menschen vermitteln. Mit welcher Wärme schildert er selbst in den Briefen an die vertraute Freundin die Schönheit der Natur! Wie gern sucht er die Gesellschaft auf, um ihre Freuden mitzugenießen! Und daß er den hohen Wert der geistigen Tätigkeit schätzt, zeigt sein eigenes schriftstellerisches Wirken. Allein alle diese Gebiete der menschlichen Lebensbereicherung sind nach seiner Ansicht nur sekundärer Art, schon aus dem Grunde, weil Krankheit, Ermüdung und andere Hindernisse störend einwirken, dann aber, weil ihre Reize nicht dauernd fesseln können.[2]) Wohl will er sie nicht entbehren zur Vollständigkeit des glückseligen Zustandes, als das eigentliche Kriterium der Glückseligkeit aber sieht er die Tugend an, in der sie zugleich ihren Höhepunkt erreicht. „Sie allein ist es, welche den begehrungswürdigen — oder, um eine gemeinere Sprache zu reden —, den angenehmen Zuständen des Menschen das Zusammenhängende und das Fortwährende geben kann.“ [3])

Unverkennbar klingt hier das Thema der stoischen Schule wieder: Nur in der Tugend besteht die Glückseligkeit. Garve erhebt sich jedoch nicht zur Reinheit des stoischen

[1]) Versuche I., S. 116.

[2]) Cicero, Anm. 3. Bch., S. 205.

[3]) Eigene Betr., S. 23 u. Ethik des Arist. I., S. 518.

Ideals. Die Tugend gibt seinem Begriffe der Glückseligkeit zwar auch das Gepräge. Aber Leben, Gesundheit, Ehre, Besitz sind für ihn keine Adiaphora. Die äußeren Güter, die Tätigkeiten des Verstandes und des Herzens, sie alle wirken mit als Faktoren zur Erreichung des wahren Wohlbefindens, das sich darstellt in der höchsten Glückseligkeit, verbunden mit sittlicher Betätigung. Sie befähigt den Menschen, sein Leben harmonisch schön zu gestalten, und erweckt in ihm das Bedürfnis, mitzuarbeiten an der Verwirklichung sittlicher Ideale, die in der möglichsten Förderung der engeren und weiteren Umgebung bestehen. Diese Glückseligkeit nun zu erreichen, ist das Ziel jedes menschlichen Strebens. Nur auf dem Wege der Tugend gelangt man dorthin. Daher entspringen aus dem Ringen und Kämpfen um jenen Endzweck die Motive zur Befolgung der Moralgesetze. Die Glückseligkeit ist somit die Quelle der Sittlichkeit, die wahre Triebfeder zum moralischen Handeln, das ist die Meinung Garves, mit der er sich im schärfsten Gegensatz zu Kant befindet.

2. Das Wesen der Sittlichkeit.

Auf empirischem Wege ist Garve zur Beantwortung der Frage nach den Quellen des Sittlichen gekommen. Die Beobachtung des menschlichen Lebens und Strebens hat ihm gezeigt, daß nicht das formale Sittengesetz die Triebfeder des Handelns ist, sondern das Verlangen des einzelnen nach dem höchsten Gute des Lebens, der wahren Glückseligkeit. Diese bestimmt das sittliche Verhalten des Menschen sich selbst und andern gegenüber. Bezeichnen wir jenes höchste Ziel als das objektive Element der sittlichen Betätigung, so schließt sich daran unmittelbar die Frage nach der subjektiven Seite des Moralischen, nach den Begriffen der Tugend und der Pflicht. In beiden kommt das Wesen der Sittlichkeit zum Ausdruck. Während die Tugend die innere Kraft zeigt, welche den Menschen zum Handeln treibt, erscheint in der Pflicht die Handlung selbst als Bewährung der moralischen Tüchtigkeit. Wie Garve sich über das Wesen des Sittlichen, über Tugend und Pflicht, geäußert hat, soll jetzt genauer dargestellt werden.

a) Die Tugend im allgemeinen.

Die Tugend ist nach Garve „der vollkommenste Zustand des vollkommensten Wesens, insofern sich derselbe in dessen freien Handlungen äußert, auf sie Einfluß hat oder durch sie befördert wird".[1]) Sie ist dasselbe für die Seele, was die Gesundheit für den Körper ist. In dieser Definition kommt Platos Einfluß auf die Denkweise Garves zum Ausdruck. Plato setzt das Wesen der Tugend in die vollkommene Harmonie der menschlichen Kräfte. An solch ein ungestörtes Zusammenwirken im Innern des Menschen denkt auch Garve, wenn er die Tugend den Zustand des vollkommenen Wesens nennt. Dabei weiß er sich frei von der durch Wolff geprägten Auffassung der Vollkommenheit, die in der „Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem" besteht.[2]) Diese Begriffe sind ihm zu unbestimmt. Garve nennt die Dinge vollkommen, welche 1. einen Vorzug vor andern haben, 2. eines besseren und schlechteren Zustandes fähig sind, und 3. das Bewußtsein ihres Wertes besitzen. Diese Bedingungen findet er vor in der Pflanze, im Tier und im Menschen. Während sie im Organismus der Pflanze nur keimartig vorhanden sind, erreichen sie beim Tier einen höheren Grad, um sich im Menschen zur höchsten Vollendung zu vereinigen.[3]) Was aber den Wert des letzteren ganz besonders steigert, und ihn über die andern Organismen erhebt, das ist die Gabe der Denkkraft, die nur ihm verliehen ist.[4]) Sie gewährt ihm erst die Möglichkeit einer moralischen Betätigung. Sie bringt als Herrscherin über die Sinnlichkeit einen Ausgleich hervor zwischen den einzelnen menschlichen Bestrebungen, die sich bald auf dies, bald auf jenes Gut richten. Auf Grund von Werturteilen, die sie fällt, übt sie den stärksten Einfluß auf die Willensentscheidungen aus. Seine höchste Vollkommenheit aber erreicht der Mensch erst in der Vernunft.[5]) Diese

[1]) Eigene Betrachtg., S. 51.
[2]) Eigene Betrachtg., S. 54 ff.
[3]) Ebd., S. 83 f.
[4]) Ebd., S. 69.
[5]) Ebd., S. 71 ff.

schafft in unabhängiger Selbsttätigkeit einen Zusammenhang zwischen allen Vorstellungen und Trieben, zwischen den Werken der Sinnlichkeit und des Verstandes. Wer so auf dem Wege der Vernunft zu einem reinen harmonischen Innenleben kommt, den nennt Garve vollkommen, und damit sittlich gut. Wir sehen, daß Garves Polemik gegen Wolff nur ein Spiel mit Worten ist, denn seine Argumentation über den Inhalt des Vollkommenheitsbegriffs mündet doch schließlich in die Wolffsche Auffassung ein.

In der Vollkommenheit der menschlichen Natur ist also der Sitz der Tugend zu suchen. Die Anlagen zu ihr sind im Wesen des Menschen enthalten, kein Mensch ist durchaus böse,[1]) um so mehr kann jeder durch eifrige Arbeit an sich selbst tugendhaft werden, Natur und Fleiß wirken zusammen.[2]) Daher hat der Moralist bei der Bestimmung des Tugendbegriffs die menschliche Eigenart zu berücksichtigen, und nicht ein Ideal vorzuzeichnen, das doch niemand erreichen kann.[3]) Dazu kommt, daß die Verschiedenheit der menschlichen Natur einen graduellen Unterschied in der Tugend bedingt.[4]) Deshalb müssen moralische Vorschriften so abgeändert werden können, daß sie jedem auf Grund seiner individuellen Anlage zur möglichsten Vollkommenheit verhelfen. Denn die Tugendbahn hat eine gewisse Breite, man kann verschiedene Pfade nehmen, ohne das Ziel zu verfehlen.[5])

Diese allgemeinen Äußerungen über die Tugend zeigen uns, daß Garve so gar nichts von einem systematischen Philosophen an sich hatte. Für ihn hatten die Dinge des wirklichen Lebens eine viel zu große Bedeutung, so daß er gern alle berücksichtigen mochte bei der Aufstellung seiner moralischen Forderungen. Bei der Bestimmung des Guten leitet ihn nicht die Frage: Wie soll es sein? sondern: Warum ist es so? Dazu hat er eine vorteilhafte Meinung von der menschlichen Natur. Die einmal vorhandenen Empfindungen und Neigungen will er zu

[1]) Cicero, Anm. 1. Bch., S. 194.
[2]) Ebd., S. 53.
[3]) Ebd., S. 28f.
[4]) Ebd., S. 141f.
[5]) Ebd., S. 168.

harmonischer Wirksamkeit vereinigen und den Menschen möglichst ohne Zwang zum Guten überreden. Auf diese Weise kommt er nicht zu allgemeingültigen und notwendigen Geboten, sondern zu allmählich zusammengesetzten Regeln, abhängig von der verschiedenen Beschaffenheit des Menschen und den zufälligen Verhältnissen des Menschenlebens.

b) Die Tugenden im besonderen.

Ein Lieblingsgedanke Garves ist es nun, die Sphäre der Tugend auf den bestimmten Kreis von vier Charaktertugenden zu beschränken. Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit sind die Bestandteile der Tugend des vollkommenen Menschen. Diese Einteilung ist bei Garve nicht originell, sie verdankt ihren Ursprung der antiken Philosophie (Plato), Garve fand sie auch in Ciceros „De officiis“ vor. Er macht die Gruppierung zum Gegenstand einer genaueren Untersuchung, so daß auch wir darauf eingehen müssen.

α) Die Klugheit.

Die erste Kardinaltugend, die Klugheit,[1]) setzt sich aus zwei Stücken zusammen: 1. aus der Übung des Verstandes und der Erwerbung von Einsicht und Kenntnissen im allgemeinen, und 2. aus der Anwendung der Verstandeskräfte und der erworbenen Kenntnisse auf das praktische Leben im besonderen. Letzteres ist unzweifelhaft das Wichtigere. „Wenige Menschen haben tiefe geometrische, mechanische, naturhistorische oder irgend andere wissenschaftliche Kenntnisse nötig. Aber fast alle müssen zu der einen oder der anderen Zeit mit der Gabe, richtig über die Gegenstände zu urteilen, versehen sein.[2]) Theoretische Einsicht und praktische Klugheit vereinigen sich also im vollkommenen Menschen zu harmonischer Wirksamkeit, geleitet durch die noch höhere Kraft der Vernunft.

---

[1]) Eig. Betrachtg., S. 97ff.
[2]) Ebd., S. 100.

β) Die Mäßigung.

Als zweiten Zweig der Tugend hebt Garve die Mäßigung[1]) hervor. Er definiert sie als die Fertigkeit des Menschen, in seinen Handlungen und Empfindungen zu jeder Zeit und in allen Situationen Maß und Regeln zu beobachten. Sie wird erreicht durch die richtige Proportion der Kräfte, wonach die edlere Kraft über die unedlere die Oberhand hat.

γ) Die Tapferkeit.

Eine weitere Betrachtung führt Garve auf den dritten Bestandteil der Tugend: die Tapferkeit.[2]) Er unterscheidet eine Tapferkeit des Blutes — sie steigert sich durch die Größe der Gefahr —, eine andere der Einsichten und des Verstandes — sie gründet sich auf Schlußfolgerungen im Hinblick auf bevorstehende Ereignisse —, eine dritte, die aus dem Herzen und den geselligen Neigungen entsteht, macht den Menschen zum Wohltäter seines Geschlechts und der Gesellschaft. Eine vierte Quelle der Tapferkeit ist der Unwille gegen das Unrecht, sie will das Übel wegschaffen und die Ungerechtigkeit bestrafen. Die letzte Art des Mutes entspringt aus der Liebe zur Ordnung. Sie schätzt Garve besonders hoch. Als schützende Tugend wird sie die treue Stütze der patriotischen und weltbürgerlichen Gemeinschaft.

δ) Die Gerechtigkeit.

Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit finden wir also bei dem Menschen, den wir als sittlich gut bezeichnen. Zu diesen drei Eigenschaften kommt nun die Gerechtigkeit hinzu, in der die Tugend ihren Höhepunkt erreicht.[3]) Sie ist in der Anlage der menschlichen Natur vorhanden, denn keimartig schlummern im Innern alle Bewegungsgründe zu einem rechtmäßigen Tun. Von der größten Wichtigkeit wird die Gerechtigkeit für den Menschen, sobald er sich seiner Stellung als

---

[1]) Eig. Betrachtg., S. 102 f.
[2]) Ebd., S. 135 ff.
[3]) Ebd., S. 153 f.

Glied der Gesellschaft bewußt wird. Die Klugheit zeigt ihm, daß sein Wohlbefinden wesentlich mitbedingt ist durch sein Verhältnis zur Gesamtheit. Die Konsequenz davon ist, daß er sich durch Ausübung der Gerechtigkeit feste und dauernde Grundlagen für sein Lebensglück zu schaffen sucht. Durch die Mäßigung wird der wahre Mensch von den Antrieben zur Ungerechtigkeit befreit. Auch Stärke der Seele oder Tapferkeit ist nötig, wenn der Mensch immer gerecht sein will. Besitzt also der Mensch Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit im wahren Sinne, so wird er die Gerechtigkeit auch nicht vermissen lassen. Sie auszuüben hat ihn die Natur 1. möglichst unabhängig von den Dingen gemacht, und 2. die Handlung als den Hauptzweck seines Lebens aufgestellt; nur im gerechten Tun kann er dauernde Befriedigung finden. So begreifen jene vier Tugenden in sich den vollen Gehalt der moralischen Tüchtigkeit, die ersten drei geben die Festigkeit als stützende Pfeiler, während die Gerechtigkeit das Ganze im harmonischen Abschluß krönt.

Es ist schon oben gesagt worden, daß diese Zergliederung der Tugend in ihre vier Bestandteile nicht von Garve herrührt. Er hat sie akzeptiert, aber heute ist sie für eine wissenschaftliche Begründung und Darstellung des Tugendbegriffs nicht mehr geeignet. Für die Antike hat sie ihren Grund in den eigenartigen politischen Verhältnissen, die von Plato bei ihrer Skizzierung vorausgesetzt wurden. Und ferner, wenn Garve auf die besondere Stellung hinweist, welche die Gerechtigkeit zu den drei ersten Bestandteilen der Tugend einnimmt, so kann auch dasselbe Verhältnis zwischen diesen selbst festgestellt werden. Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit lassen sich nicht voneinander trennen. Denn zur Mäßigung z. B. ist Klugheit und Mut nötig, und ohne besonnene Überlegung ist Tapferkeit Tollkühnheit. Immerhin aber macht Garve bei der Analyse der einzelnen Tugenden manch feine und treffende Bemerkung, die seine belletristischen Neigungen deutlich erkennen läßt. Mit Nachdruck betont er, daß die Tugend aus dem inneren Sein und Werden des Menschen hervorgehen müsse. Das Verhältnis jedes einzelnen zur sittlichen Norm ist also durch die Beschaffenheit seines Wesens und seiner Charakteranlagen deter-

miniert. Dabei zeigt sich bei ihm ein stark ausgeprägter Optimismus. Das Gute bildet den innersten Kern der menschlichen Natur. Durch eifrige Arbeit an sich selbst, unterstützt durch rationelle Belehrung, kann jeder Mensch zur Tugend gelangen. Diese aber kommt zur Erscheinung im sittlichen Handeln, in der Pflichterfüllung. Daher sind Tugend und Pflicht nicht von einander zu trennen, sie stehen im innigsten Wechselverhältnis zueinander. Beurteilen wir nach dem Begriff der Tugend mehr den Menschen selbst in seiner subjektiven Erscheinung, so gibt uns die Pflichtenlehre den Maßstab des Werturteils über die menschlichen Handlungen im objektiven Sinne. Sich genauer über die Pflicht auszusprechen, lag für Garve als Übersetzer von Ciceros Werk „De officiis“ besonders nahe.

c) Die Pflicht.

Von vornherein lehnt Garve es ab, das Wesen der Pflicht aus einem apriori gewissen Satz herzuleiten.[1]) Seine Ansichten darüber schöpft er aus der Quelle der Erfahrung. Sie hat ihn gelehrt, daß pflichtmäßig ein Handeln zu nennen ist, das sich mit der Bestimmung unsres Daseins verträgt. Der Mensch hat als Glied der großen Gesamtheit das Gute zu befördern und das Böse zu verhindern.[2]) Der Unterschied des Guten und Bösen wird zurückgeführt auf die Wirkungen, welche die Handlungen für die Lebensgestaltung des Menschen und seiner Umgebung haben. Das Handeln ist gut, wenn es auf Erhaltung und Vervollkommnung, böse, wenn es auf Schwächung und Zerstörung der andern Wesen abzielt. Das Gute einer Handlung ist desto größer, je höher die Gattung des Naturwesens ist, für dessen Erhaltung und Vervollkommnung sie sorgt. Das Zerstören kann nur erlaubt sein, wenn es als Mittel zur Erhaltung oder Hervorbringung besserer Arten unentbehrlich ist.

Die Naturwesen, an die hier Garve denkt, sind Pflanze, Tier und Mensch. Ihnen gegenüber hat das einzelne Individuum die Pflicht seines Daseins zu erfüllen: sie zu erhalten

[1]) Eig. Betrachtg., S. 195 ff. u. 229.
[2]) Ebd., S. 211 ff.

und zu veredeln. Wir sind bestimmt, die Schöpfung gleichsam zu vollenden, oder das Geschaffene zur Reife und Vollkommenheit zu bringen. Jedes Menschen Handlungen haben desto mehr sittlichen Wert, je größer die Anzahl der Naturwesen ist, die sie vor der Zerstörung bewahren, in ihrem natürlichen Zustande erhalten und zu einer höheren Vollkommenheit emporheben.[1]) Die höchsten und mannigfaltigsten Pflichten sind natürlich diejenigen, welche der Mensch gegen die Mitmenschen hat.[2]) Derjenige, welcher die Menschen zu körperlicher und geistiger Vollkommenheit führt, der, welcher in ihnen das Verlangen erweckt, nach Harmonie und Übereinstimmung in ihren Handlungen zu streben, der tut Gutes und erfüllt die Pflicht gegen die Menschen. Die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit findet der einzelne daher in der bürgerlichen Gesellschaft.[3]) Sie ist ihm als einem von Natur geselligen Wesen unentbehrlich, und daher ist er auch mit dazu berufen, ihre anerkannte Ordnung festigen zu helfen. Als Bürger hat der Mensch die Pflicht, die Autorität zu ehren und die Gesetze zu beachten, nicht etwa weil er einsieht, daß sie vernünftig und nützlich sind, sondern weil ohne Ansehen der Obrigkeit und der Gesetze keine Gemeinschaft, keine Bildung der Menschen bestehen kann.[4]) Seine Unterordnung muß soweit gehen, daß er bereit ist, Mißbräuche der Regierung, die sein persönliches Wohl treffen, um des allgemeinen Friedens und der segensreichen Ordnung willen willig zu ertragen. Denn in dem Gemeinschaftsleben findet der Einzelne die Bedingungen seiner Existenz. Damit steht im Zusammenhange, daß Garve der allgemeinen Moral des Staatsmannes möglichst weite Grenzen zu ziehen geneigt ist. Er kommt dabei zu dem Schlusse, daß alles gut ist, was der politische Machthaber nach Abwägung der guten und bösen Folgen der Handlungen als für das Gesamtwohl dienlich erachtet.[5])

[1]) Eig. Betrachtg., S. 227.

[2]) Ebd., S. 246 f.

[3]) Ebd., S. 246 f.

[4]) Ebd., S. 254.

[5]) vgl. G.'s Abhandlung „Über die Verbindung d. Moral mit. d. Politik", Cicero, 2. Bd. Anhang (1792).

So gelangt Garve auf psychologischem und soziologischem Wege zu seiner Auffassung über das Wesen der Sittlichkeit. Den Grund der sittlichen Gesetze sieht er in dem Erfolge der Handlungen, in ihrem Nutzen für den Menschen. Nicht auf die Form dieser Gesetze kommt es ihm an, sondern auf den Inhalt des ethischen Handelns. Daher die eudämonistische Ableitung der sittlichen Forderungen mit der Rücksicht auf die Folgen, die ihre Erfüllung oder Verletzung für unser äußeres Wohl hat. Mit dieser unsystematischen Behandlung der ethischen Fragen steht dann auch das Fehlen des imperativischen Moments im engen Zusammenhange. Der Pflichtbegriff hat bei ihm nicht die Bedeutung eines heiligen, alle verpflichtenden sittlichen Gesetzes. Wie könnte er sonst von einer verschiedenen Moral für die verschieden gearteten Menschen sprechen, da doch die Sittlichkeit für alle nur eine sein soll! Wie könnte er die Moral des Staatsmannes von der der Privatpersonen unterscheiden! Wäre nach seiner Behauptung das Volk nicht imstande, politische Handlungen nach ihrer Moralität zu beurteilen, dann hörte überhaupt jegliche Kritik an der Geschichte auf. Nach all diesem können wir uns erklären, weshalb Garve nicht zu einem allgemeingültigen Prinzip kommen konnte. Er macht die Sittlichkeit zu einer konventionellen Angelegenheit der Menschen. Seine Moral ist das Werk der Verhältnisse, von denen sie Gesetze empfängt, anstatt sie ihnen in allgebietender Macht zu geben.

3. Der Freiheitsbegriff.

Das Problem der Willensfreiheit hat das Interesse der Denker stets in hohem Maße erregt und manchen zu einem Lösungsversuch veranlaßt. Vor allen andern ist hier Kant zu nennen, durch den der Freiheitsbegriff eine zentrale Bedeutung unter den ethischen Grundproblemen erlangt hat. Garves Stellung zu der Frage der Willensfreiheit wird bestimmt durch seine unerschütterliche Überzeugung, daß der Mensch als das höchste unter den organischen Wesen nicht ein Spielball äußerer Faktoren sein kann. Der Mensch hat freie Wahl in seinen Entschlüssen und Handlungen auf Grund seiner Selbstbestimmung. Dieser

psychische Vorzug der Wahlfreiheit läßt sich nachweisen an der Hand einer vergleichenden Betrachtung der Naturwesen. Von allen Bewegungen, die wir auf der Erde beobachten, ist uns die bewegende Ursache entweder unbekannt, oder wir finden sie in den Pflanzen, Tieren und Menschen.[1]) Als ein dunkles Phänomen betrachtet Garve z. B. die Bewegung des Windes und die Erscheinung der Gärung. Hier kennen wir die Quelle der Veränderung nicht. Anders aber liegt es bei jenen drei Naturwesen. Ihnen ist die Gabe der Selbstbewegung verliehen. Diese äußert sich bei der Pflanze im Wachstum und in einer Art von Empfindung, die sie veranlaßt, sich nach dem hinzuwenden, was zu ihrer Erhaltung dient, und sich von dem zurückzuziehen, was ihr schadet. Einen höheren Grad erreicht die Selbsttätigkeit des Tieres. Es hat das Vermögen, sich von einem Ort zum andern zu bewegen, und dabei selbst Veränderungen an andern Dingen hervorzurufen. Die höchste Stufe aber nimmt der Mensch ein. Wird das Tier durch seine Triebe, durch seinen Instinkt zur Bewegung veranlaßt, so ist beim Menschen der Verstand die Quelle eines vernünftigen Handelns. Hier erzeugt er Erkenntnisse und Ideen, aus denen Neigungen und Entschließungen folgen, die seinen Willen bestimmen. Der Mensch also ist frei in seinen Entschlüssen. Sobald er nur nach seinem Willen handelt, ist er selbsttätig und von allen materiellen Hindernissen unabhängig.

Zu der Erkenntnis der Freiheit gelangen nach Garve nur die, welche überzeugt sind, daß sittliche Güte des Charakters überhaupt erreicht werden kann.[2]) In der Sittlichkeit zeigt sich die Freiheit des Menschen am vollkommensten.[3]) Auf ihrem Boden erwächst ihm das Bewußtsein der Unabhängigkeit von dem äußeren Zwang der ihn umgebenden Natur, das Gefühl der Selbständigkeit und der vollen Verantwortlichkeit für sein Tun und Lassen.

Freilich ist sich Garve darüber klar, daß er mit der bloßen Annahme des unmittelbaren Bewußtseins der Unabhängigkeit

[1]) Eigene Betrachtung., S. 34ff.
[2]) Ebd., S. 33.
[3]) Ebd., S. 88.

das Problem der Freiheit nicht ganz gelöst hat. Aber wie es schon schwierig ist, zu erklären, auf welche Weise die Pflanze sich nährt, wie sie die unsanfte Berührung zu fliehen, der wohltuenden sich zu nähern sucht, so ist es unmöglich, das unendlich verzweigte Spiel der sittlichen Kräfte in seinem ganzen Umfang zu überschauen. Daher bietet der Begriff der Freiheit unauflösliche Schwierigkeiten.[1]) Fest steht für Garve nur, daß die Freiheit des Handelns als Tatsache des Selbstbewußtseins an die Denk- und Erkenntniskraft in den verschiedenen Wesen gebunden ist. Der Mensch allein, der die Vorstellungen der Sinnlichkeit zu Begriffen und Ideen verarbeitet, die seinem freien Handeln die Regeln geben, er schreitet auch zur sittlichen Freiheit fort. Er ist der wahre Urheber dessen, was er tut, aus ihm kommt die Kraft, welche wirkt, von ihm die Richtung, welche diese Kraft nimmt. Seine sittlichen Handlungen sind also das Resultat seiner angewandten freien Selbstbetätigung.

Diese Darlegungen lassen erkennen, daß Garve in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Empfinden seiner Zeit den Begriff des streng mechanischen Geschehens ablehnt. Für ihn besitzt der Mensch als das höchste aller Geschöpfe wirkliche unbeschränkte Freiheit des Handelns und steht somit über dem kausalen Zusammenhang des Naturverlaufs. Über den Unterschied zwischen sittlicher Freiheit und Wahlfreiheit scheint er sich nicht klar geworden zu sein.

4. Sittlichkeit und Religion.

Das Verhältnis der Ethik Garves zur Religion wird durch zwei Tatsachen charakterisiert: das tiefe religiöse Gefühl dieses Mannes und die daraus resultierende Wertschätzung der Religion auf der einen Seite, die Betonung der Unabhängigkeit des allgemein Sittlichen von dem Religiösen auf der andern Seite. Der Same, den einst die Hand der frommen Mutter streute, fiel in ein Herz, das reich veranlagt war zu einer sinnenden Vertiefung in die Offenbarungen eines allguten und vollkommenen Wesens, wie er sie in der Natur

[1]) Eigene Betrachtung., S. 44 ff.

und in der Geschichte der Menschheit erblickte. Ein Leben voll dauernden Siechtums bestärkte die Richtung nach oben und ließ ihn in geduldigem Ausharren auf ein besseres Jenseits hoffen. Er fühlte sich als Glied des großen Weltalls, in dem, geleitet von der weisen Hand eines tätigen Wesens, alle Dinge und alle Begebenheiten des menschlichen Lebens dem gemeinschaftlichen Endzweck der Vollendung entgegenstreben.[1]) Zu diesem Grundzug seines Wesens kommt als zweites Moment der Einfluß der englischen Religionsphilosophen hinzu, aus dem seine Anschauung über das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion zu erklären ist.

Er gesteht dem Atheisten zu, daß auch er zu einer gesetzmäßigen und tugendhaften Lebensführung gelangen kann.[2]) Denn im Menschen sind natürliche Anlagen zum Sittlichen vorhanden, im Gewissen ist ihm ein ursprünglicher und genügender Maßstab für das Moralische gegeben. Das ihm angeborene Gute kommt bei richtiger Erziehung zur Entfaltung und reicht aus zur bürgerlichen Rechtschaffenheit. Die Religion kann keine guten Neigungen hervorbringen, wo keine sind, sie kann sie nur verstärken. Eine umfassende Kenntnis all unsrer Pflichten können wir uns nur erwerben durch die freie Tätigkeit fortschreitender Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung. Dazu kommt, daß die Beziehungen der Dinge, die Verhältnisse zu andern Menschen sich nicht ändern, die Welt mag vom Zufall oder von einem verständigen Wesen herrühren. Unsere Pflichten sind die Folgen jener Beziehungen,[3]) und so haben die Gesetze der Moral die sichtbaren, durch die Erfahrung bekannten Dinge im Auge. Einen Menschen wiederzulieben, der einem Gutes tut, scheint eine von jeder andern Betrachtung unabhängige Empfindung zu sein.[4]) Mitzuarbeiten an den Aufgaben der Gesamtheit, liegt ohne weiteres im sozialen Interesse jedes einzelnen. Indem so die Moralgesetze die Bedingungen des eigenen Heils und der fremden Wohlfahrt sind, haben sie die Bedeutung von Natur-

[1]) Cicero, Anm. 2. Bch., S. 19f.
[2]) Ebd., S. 18.
[3]) Ebd., S. 19f.
[4]) Ebd., S. 26.

gesetzen, die niemand ohne Schaden und Verderben für sich selbst übertreten darf. Hat der Mensch sie einmal als unabänderlich erkannt, so wird er ihre sittlichen Forderungen aus eigenem Antriebe zu erfüllen suchen. Insofern ist die Moral unabhängig von der Religion.

Und dennoch sind beide nicht voneinander zu trennen. Wenn die Religion auch nicht die Grundlage der moralischen Gesinnung ist, so muß sie doch als notwendige Begleiterin derselben angesehen werden. Denn zur höchsten Vollendung der menschlichen Natur, zur Glückseligkeit des Lebens, wird es derjenige nicht bringen, welcher der religiösen Triebfedern entbehrt.[1]) Dabei denkt Garve an eine Religion in des Wortes edelster Bedeutung,[2]) eine Religion, in der die Menschenseele frei von allem dogmatischen Zwange ihren Gott findet. — Durch das Vertrauen auf die göttliche Gnade, durch das erhabene Vorbild des höchsten Wesens erwirbt sich der Mensch eine innere Kraft, wie sie seine Natur allein in diesem Maße niemals zu entwickeln vermag. Unvollkommen erkennt der Mensch trotz eifrigen Forschens die Wahrheit, da tröstet ihn der Gedanke, daß ein durchaus vollkommenes Wesen auch das klar schaut, was ihm gänzlich verborgen ist, und daß er dies zum Wohle ungezählter Wesen anwendet.[3]) In einer solchen Welt muß auch die Arbeit an der Besserung des Herzens leichter und erfolgreicher sein. Wenn auch der Glaube nicht die Idee der Tugend schafft, so fixiert er sie doch durch die gewisse Überzeugung von dem Vorhandensein einer absoluten Güte.[4]) Sich dieser würdig zu erweisen, regt die Religion an, sie wird zum Bewegungsgrunde, der immer wirkt, während sich alle anderen nur zu bestimmten Zeiten und unter besonderen Umständen geltend machen. Dazu kommt die staunende Bewunderung über den unermeßlichen Schatz von Ideen, von Kräften und Wirkungen in der Welt, die uns zur Mitarbeit aufrufen. Aber erst durch den Gedanken an ein Zentrum, um das sich die unendliche Mannigfaltigkeit, der

[1]) Cicero, Anm. 2. Bch., S. 20ff.
[2]) Versuche I., S. 90 Anm.
[3]) Cicero, Anm. 2. Bch., S. 21 u. Versuche I., S. 82.
[4]) Cicero, S. 22.

immerwährende Wechsel der Dinge zu einem Ganzen konzentriert, erhalten wir von der Welt die Vorstellung des Erhabenen, wird die Erforschung der Wahrheit zum Heile des Gesamten ein würdiger Zweck. So kräftigt die Religion die sittliche Gesinnung, indem sie den Blick des Subjekts über sich selbst hinaus zu der in Gott ruhenden Weltordnung erhebt und ihm zugleich die Richtungslinien für sein sittliches Verhalten zum Nächsten gibt. Erst wenn wir uns als Kinder eines Vaters fühlen, wird die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe realisierbar. Die Tugenden des Mutes, der Geduld und der Mäßigung sind in gewissem Maße auch vom Atheisten zu erreichen, aber sie erhalten ihre Weihe, Sicherheit und Vollendung erst durch die Idee eines Herrn und Regierers der Welt.[1]) Immer wieder wird so der Mensch auf das religiöse Gebiet geführt. Je mehr er sich mit dem Wohle anderer Menschen beschäftigt, desto größer ist sein Wunsch, ein höheres Wesen möchte ihn in seinen Bemühungen unterstützen. Je mehr er an den Handlungen der Menschen und an der Ordnung der Natur Vergnügen findet, umsomehr sehnt sich sein Geist, die Quelle aller physischen Ordnung und das Muster aller moralischen Vortrefflichkeit kennen zu lernen. Daher wachsen die Liebe zur Tugend und das Verlangen nach Gott auf demselben Boden,[2]) de jure unabhängig voneinander, de facto aber doch im vollkommenen Menschen vereint, jede zwar auf besondere Weise sich äußernd: die Religion beruhigt das Gemüt, die Moral bessert es[3]) — dennoch beide dieselben Ziele erstrebend: Zufriedenheit mit seinem Lose und Gemeinnützigkeit im Menschen zu erzeugen.[4]) Freilich weiß auch Garve, daß, ebenso wie die Religion die Stütze der edelsten Sittlichkeit ist, sie auch furchtbare Irrungen in der Moral hervorgebracht hat. Die Geschichte zeigt, daß gerade der stärkste Religionseifer Sitte und Recht am wenigsten heilig gehalten hat. Solche Entartungen aber sind entstanden durch eine falsche Auffassung des

[1]) Cicero, Anm. 2. Bch., S. 31 u. Versuche I., S. 87.
[2]) Ebd., S. 38.
[3]) Ebd., S. 18.
[4]) Versuche I., S. 94.

Religionsbegriffs. Einerseits hat die übertriebene Betonung des äußeren Kults eine Vernachlässigung wichtiger Pflichten zur Folge gehabt. Andererseits hat der religiöse Fanatismus das Gebot der allgemeinen Menschenliebe oft in grausamer Weise verletzt. Die auf solche Weise der Religion dienen wollen, verkennen ihre Bedeutung durchaus. Die wahre, in Gottes- und Menschenliebe sich äußernde Religion stört weder Tugenden noch Pflichten. Sie bringt keine neuen hervor, die nicht schon von selbst aus unserer Natur und unsern Verhältnissen in der Welt entstanden sind. Sie verstärkt aber die Antriebe zu allen und veredelt ihren Endzweck, die innere Glückseligkeit. Daß die Religion nachweisbare schädliche Einflüsse auf das moralische Verhalten der Menschen ausgeübt hat, hat sie mit allen andern Mitteln, die auf Besserung abzielen, gemein. Wo immer ein Prinzip der Tugend sich darbot, nie hat es an unwissenden und leidenschaftlichen Menschen gefehlt, die es nach ihrer verblendeten Natur modifiziert und zum Schaden der Gesamtheit angewandt haben.

So sucht Garve das Sittliche aus der Natur des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu begreifen und kommt daher zu der Erkenntnis, daß die Moral im allgemeinsten Sinne unabhängig sei von der Religion. Aber er ist weit davon entfernt, beide als getrennte Mächte zu betrachten; mit der ganzen Wärme des Gemüts hält er an dem hohen Werte der Gottesidee fest. Er hat die erhebenden und stärkenden Wirkungen der Religion an sich selbst in reichem Maße erfahren, und so ist er, unter dem weiteren Einfluß des Studiums der englischen Religionsphilosophen, zu der festen Überzeugung gelangt, daß die Sittlichkeit der Religion bedarf, um die höchste Vollendung zu erreichen.

Zweiter Teil.

Garves Stellungnahme zu Kants Ethik.

Erstes Kapitel.

Über Kants Ethik.

1. Kant und die Popularphilosophie.

Aus seiner Moralphilosophie lernen wir Garve als einen Denker kennen, dem das Bedürfnis der spekulativen Vernunft unverstanden und fremd geblieben ist. In unbefangenem Dogmatismus knüpft er überall an die Tatsachen an, anstatt das Gegebene kritisch zu analysieren und seine letzten Bedingungen zu erforschen. Allem Rigorismus abgeneigt, sucht er mit wohlgemeintem Eifer die Tugend in möglichst angenehmer und liebenswürdiger Gestalt darzustellen, da er befürchtet, daß strenge Sittenregeln mehr zurückschrecken als anziehen. Seine Morallehre artet daher auch schließlich in eine empfindsame Anpreisung der Tugend aus als des vornehmsten Mittels zur Erreichung der Glückseligkeit. Und damit trifft er die allgemeine Stimmung seiner Zeit. Die glückliche Existenz des einzelnen ist ihr Ideal. Freudig nimmt man die gemeinnützige Belehrung an, die einem den Weg zu dem von Gott gesetzten Ziele weist. Er, dessen Dasein aus dem in der Natur herrschenden Prinzip der Zweckmäßigkeit erschlossen wird, er hat den Menschen, das höchste Naturwesen, zur Glückseligkeit geschaffen, also ist auch die Pflicht des einzelnen, sie zu erstreben und zu befördern. Aber dieser Eudämonismus ist nicht sowohl in einem streng egoistischen Sinne ausgebildet, als viel-

mehr vereinigt mit dem Geist des hilfsbereiten Wohlwollens dem Mitmenschen gegenüber. Eudämonismus und Utilitarismus sind also die Losungsworte in der Ethik der damaligen Zeit. Alle menschlichen Verhältnisse werden von dem Gesichtspunkt des Nutzens aus betrachtet, den sie zur Förderung der äußeren Wohlfahrt gewähren.

Es leuchtet ein, daß diese Moral zur Bildung reiner sittlicher Charaktere nicht tauglich ist. Ihr fehlt der Maßstab des gesetzmäßigen Wertens der Handlungen und die unbedingte Richtschnur des gesetzmäßigen Wollens. Diese feste Form, als unerschütterliches Fundament aller Ethik, brachte Kant. Ihm gebührt das Verdienst, den absoluten Wert des Guten und seine unbedingte Geltung klar erkannt und verkündet zu haben. Daher unterzieht er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der prakt. Vernunft“ den damals herrschenden utilitaristischen Eudämonismus einer vernichtenden Beurteilung. Mit der größten Schärfe, die sich sogar zu dem Vorwurf der Unehrlichkeit zuspitzt, wendet er sich gegen die ganze Tendenz seines „synkretistischen Zeitalters, wo ein gewisses Koalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publikum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas und im ganzen nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein“.[1]) Die Folge davon ist eine „vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, (und die) das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß“.[2]) Die schärfsten Angriffe richtet Kant gegen die zentrale Stellung, die der Glückseligkeitsbegriff in der zeitgenössischen Ethik einnimmt. Gewiß kommt es auf unser Wohl und Wehe an, was unsere sinnliche Natur betrifft[3]) — Kant ist weit davon ent-

[1]) Kritik d. pr. V., Reclam-Ausg. v. Kehrbach, S. 28.
[2]) Grundlegung, Reclam-Ausg. v. Fritzsch, S. 43.
[3]) Kritik d. pr. V., S. 74.

fernt, das Streben nach Glück als sittlich minderwertig zu bezeichnen[1]) —, aber die Glückseligkeit darf nun und nimmer zum Bestimmungsgrund des Willens werden. Denn Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit enthalten, aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, weil sie sich auf das Gefühl der Lust und Unlust stützen.[2]) Eine wissenschaftliche Begründung der Ethik — und darum handelt es sich bei Kant — muß unabhängig von aller Erfahrung erfolgen und kann nur auf allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen der Vernunft beruhen. Im bewußten Gegensatz zur Popularphilosophie wendet sich Kant somit gegen die empirische Methode in der Sittenlehre. Hierin sieht er den Grund alles Übels, wenn er sagt: „Alles, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen.“ [3]) Seine Gegner können daher nicht zu allgemeinen Vorschriften, die für jede vernünftige Natur gelten, kommen, da sie nur die zufälligen und wandelbaren Bedingungen der Menschen in Betracht ziehen und den Ausgangspunkt von Beispielen nehmen.[4]) Es ist aber ein ganz falscher Weg, die sittlichen Regeln aus Beispielen zu entlehnen. Diese sind nur berechtigt als Veranschaulichungsmittel, nachdem der oberste Grundsatz im Sittlichen gefunden ist. Gerade die Herablassung zu Volksbegriffen hat den „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten

---

[1]) vgl. P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik, Leipzig 1903, S. 73.
[2]) Kritik, S. 30.
[3]) Grundlegung, S. 61 f.
[4]) Ebd., S. 40.

Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein gebracht, daran sich schale Köpfe laben".[1])

So führt Kant mit unermüdlichem Eifer wuchtige, erfolgreiche Schläge gegen das Moralgebäude der Popularphilosophie; aber mit demselben heiligen Ernst geht er nun auch an die Aufrichtung des neuen Baues. Zur Beleuchtung der gegensätzlichen Stellung Garves zu Kant ist es nötig, die Sittenlehre des letzteren in ihren Grundlinien darzustellen.

2. Grundlinien der Kantischen Ethik.

An der Spitze der Kantischen Ethik steht der Begriff des guten Willens. Bis jetzt hatte der Wille nur eine relative Würdigung erfahren, je nachdem er das letzte Ziel des menschlichen Strebens, die Glückseligkeit, beförderte oder nicht. Die Folgen der Handlungen waren also der Maßstab des sittlichen Wertens. Nach Kant dagegen darf die moralische Güte einer Handlung nie nach ihrer Wirkung beurteilt werden, ihren Wert erhält sie ausschließlich durch die Gesinnung, aus der sie fließt. Das redliche, reine Streben, der gute Wille an sich ist das allein Würdige. Ihn in seiner ganzen Erhabenheit zu betonen, ist Kant nicht müde geworden. Daher sein Kampf gegen die Glückseligkeit, der sich durch die ganze Grundlegung z. M. d. S. hindurchzieht. Wenn die Glückseligkeit, so argumentiert er gegen die Aufklärungsphilosophie, das letzte Ziel des Menschen wäre, dann hätte ihm die Natur in dem Instinkt einen weit sichereren Führer zum Glücke hin geben können, als es die trügliche Vernunft ist. Das Prinzip der Glückseligkeit legt der Sittlichkeit Triebfedern unter, die ihre Schönheit vernichten. Denn sie bringen die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Gruppe zusammen. Nicht die Erhabenheit des Gesetzmäßigen verbindet uns dadurch mit der Tugend, sondern allein der nüchterne Vorteil. Überhaupt ist es eine Torheit, wenn die Vertreter der Glückseligkeitslehre Gesetze der Sittlichkeit aufstellen wollen. Was für einen Zweck hat das Gebot, daß ein jeder sein Glück erstreben solle? Man gebietet

[1]) Grundlegung, S. 41.

doch nicht etwas, was jeder selbst schon zu erreichen sucht. Dazu kommt, daß der Begriff der Glückseligkeit sich inhaltlich gar nicht allgemeingültig bestimmen läßt, da jeder ein anderes Objekt der Neigung zugrunde legt. Eine solche Basis der Sittlichkeit schwankt hin und her. Mit aller Entschiedenheit und Schärfe verwirft daher Kant alle Objekte als Bestimmungsgründe des Willens und verlegt den sittlichen Wert in den Willen selbst. Er verurteilt alles Streben, das durch den Hinblick auf den Nutzen geleitet wird. Der Wille darf sich nur entscheiden durch die Vorstellung der Handlung, nicht durch den in Aussicht stehenden Erfolg. Kein Objekt kann dem Willen seine Güte und Würde verleihen, er trägt sie ganz und gar in sich selbst. Alle empirischen und materiellen Prinzipien sind daher abzulehnen, die Sittlichkeit muß sich auf ein formales Prinzip gründen, das sich in ewiger Dauer kräftig und wirksam erweist.

Das Kriterium der sittlichen Güte einer Handlung ist also allein der gute Wille. Er findet sich da, wo das Gute um des Guten willen getan, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt wird. Daraus ergibt sich, daß die einzige Triebfeder zur wahren Sittlichkeit das Pflichtbewußtsein, die Achtung vor dem Sittengesetz ist. Welches aber ist das verbindende Gesetz, das objektiv den Willen bestimmt? Das sagt der kategorische Imperativ: „Handle nur nach der Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werde!“ Absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Maxime ist also der oberste sittliche Wertmaßstab. Der kategorische Imperativ ist der Ausdruck des vernünftigen Wesens, dadurch erhält er seine Achtung und Würde, da die Vernunft in allen Wesen dieselbe ist. Apriorität aber kommt ihm zu auf Grund der Autonomie des Willens. Sie wieder ist nur möglich, wenn dieser unabhängig ist von fremden, ihn bestimmenden Einflüssen, wenn er frei ist von der Kausalität der Natur. Denn ohne Freiheit keine Sittlichkeit! Damit kommt Kant auf die Idee der Freiheit, die er allerdings nur als Postulat aufstellen kann, an die aber jeder glauben muß, der seine sittliche Aufgabe erfüllen will. Als Phänomenon gehört der Mensch der

Sinnenwelt, als Noumenon der intelligiblen Welt an. Diese ist frei von aller Einwirkung durch Motive des empirischen Geschehens uud ist absolut reine Spontaneität. Als Glied der Sinnenwelt handelt der Mensch nach den Gesetzen der Heteronomie, als Äußerungen der intelligiblen Welt entsprechen seine Handlungen dem Prinzip der Autonomie. Frei sind wir als rein praktische Vernunftwesen, gelöst von Raum und Zeit und der sich in ihnen vollziehenden Kausalverbindung alles Geschehens. Die Welt der Erscheinungen ist nur ein trügerisches Abbild jener Idealwelt, in der der Geist seine gesetzgebende Tätigkeit entfaltet. Die Idee der transzendentalen Freiheit also macht uns zu Gliedern der intelligiblen Welt, und dadurch ist der kategorische Imperativ möglich. Aus dem eigenen Wollen des Menschen in der intelligiblen Welt wird ein notwendiges Sollen in der empirischen Welt.

So ist die Begründung der Ethik durch den Pflichtbegriff vollendet. Dieser erhält seine Stütze im kategorischen Imperativ, der die absolute Allgemeinheit der Maxime als Maßstab des moralischen Wertens aufstellt. Die Würde dieses unverbrüchlichen Gebotes, in dem sich das Sittengesetz in seiner ganzen Erhabenheit darstellt, ist dadurch bedingt, daß es der Menschengeist selbst zu erschaffen und vor der letzten Instanz der Menschenvernunft zu verantworten hat. Aus der Vernunft stammend, ist es der Ausdruck eines gesetzgebenden Willens. Die Realität dieser Autonomie des Willens und damit die Möglichkeit des kategorischen Imperativs als apriorisches Prinzip wird begründet durch die Theorie von der transzendentalen Freiheit.

Zweites Kapitel.

Garves Stellungnahme.

1. Erkenntnistheoretische Grundlage.

Groß und nachhaltig war die Wirkung der Kantischen Ideen, obwohl sie in einem nicht leicht durchsichtigen, mit Terminologie reichbeladenen Gewande steckten. Wie ein Blitz-

strahl trafen seine Reformgedanken die alten Systeme, besonders die Aufklärungsphilosophie, sodaß ihre Anhänger eine Zeitlang ratlos dastanden. Bald aber begann die Zeit einer eifrigen Kritik, die das Für und Wider reiflich erwog und die Philosophen nach ihrem Verhältnis zu Kant in zwei Lager spaltete. Garve gebührt das Verdienst, Kants Kritik d. r. V. zuerst öffentlich beurteilt zu haben in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" vom 19. Jan. 1782, Zugaben Stück 3, S. 40—48. Da die Rezension von Feders Hand verstümmelt war, veröffentlichte er sie noch einmal in ungekürzter Gestalt in der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek", 37.—52. Bd. Anhang, Abteilg. II. S. 838—862. Man hat sie als gänzlich verfehlt bezeichnet, ja ihr überhaupt den wissenschaftlichen Charakter abgesprochen,[1]) aber Paulsen[2]) hat wohl recht, wenn er sie als erste Besprechung eines so schwierigen und fremdartigen Werkes nicht schlecht nennt, und wenn er sie gegen den Vorwurf der Arroganz verteidigt. Immerhin hat sie auch eine historische Bedeutsamkeit für uns insofern erlangt, als Kant Veranlassung nahm, auf sie einzugehen und sie im Anhang der Prolegomenen zu widerlegen. Eingehender und systematischer hat sich dann Garve über Kants Theorie ausgesprochen in seinem Werke: „Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre" Bresl. 1798. Als weitere Quellen kommen in Betracht: „Versuche I", Bresl. 1792, und „Eigene Betrachtungen", Breslau 1798, die in einzelnen Wendungen sein Verhältnis zu Kant kennzeichnen. Seine Kritik der Kantischen Lehre ist durchaus sachlich und leidenschaftslos gehalten. Darin unterscheidet er sich rühmlich von allen andern Popularphilosophen.[3]) Ihn leitet der Gesichtspunkt, sine ira et studio zu urteilen.[4]) Seiner Hochachtung aber vor dem genialen Mann gibt er dadurch am besten Ausdruck, daß er die „Übersicht" Kant selbst widmet.

Für uns nun ist von Interesse nicht sowohl seine Kritik über die theoretische Philosophie Kants, als vielmehr seine An-

[1]) Allg. Lit.-Ztg., Jena 1803, Nr. 288, und Erlanger Lit.-Ztg. 1799, Nr. 62.
[2]) F. Paulsen, Im. Kant, Suttgart 1899, S. 236 unten.
[3]) A. Stern, Über die Beziehungen Garves zu Kant, Leipzig 1884, S. 10.
[4]) Übersicht, S. 185.

sicht über dessen ethische Prinzipien. Und dennoch, wollte er über Kants Morallehre urteilen, so mußte er sich zugleich mit seiner Erkenntnistheorie auseinandersetzen. Beide Gebiete sind bei Kant so eng miteinander verknüpft, daß ihre Probleme eine vollständig gleichartige Behandlung erfahren. Das erkennt auch Garve, und so gewinnen wir das Verständnis für seine Kritik der Kantischen Ethik, wenn wir uns sein Verhältnis zur theoretischen Philosophie klarmachen. Für erkenntnistheoretische Reflexionen, für die tiefen Meditationen eines Kant war Garves Geist nicht geeignet. Mit unbefangener Offenheit gibt er die Superiorität seines Zeitgenossen zu, wenn er sagt: „Weit entfernt, mich Kanten an Tiefsinn und systematischem Geist an die Seite zu setzen, erkenne ich vielmehr, daß ich, mehr zur Philosophie des Lebens gemacht, in den höheren Regionen der feinen Spekulationen nicht ganz zu Hause bin, und also leicht mich verirren kann".[1]) Die ganze Prüfung des Kantischen Systems geht daher nicht von streng wissenschaftlichen, sondern von subjektiven Gründen aus, sie ist die individuelle Ansicht eines fein und armonisch fühlenden Geistes.[2]) Wie sehr sich Garve grundsätzlich von der Kantischen Lehre unterscheidet, zeigt seine Bemerkung,[3]) daß er trotz aller Bemühungen sich von der „Anschauung a priori" keinen Begriff machen könne. Auf Grund dieser Tatsache kommt er dann auch zu dem groben Mißverständnis über Kants Lehre von der reinen Anschauung in der Geometrie. Er faßt diesen Fundamentalbegriff der Kantischen Theorie rein empirisch auf und setzt sich somit in den stärksten Widerspruch mit der Argumentation zu Anfang der Kritik d. r. V. Ebenso stellt er sich das Ding an sich[4]) rein stofflich-empirisch vor und hält es für unvereinbar, auf der einen Seite den Begriff zu entblößen von den Anschauungs- und Denkformen, auf der andern Seite ihn aber als das Empirische

---

[1]) Übersicht, S. 184 unten; vgl. noch Briefe an Weiße. Breslau 1803, I S. 427.

[2]) Übersicht, S. 334 Anm.

[3]) Ebd., S. 204ff.

[4]) Ebd., S. 189f.

in unseren Vorstellungen zur Grundlage der ganzen Erkenntnis zu machen.

Diese wenigen Beispiele mögen uns zeigen, wie sehr Garve bei der Beurteilung der theoretischen Philosophie Kants an der Oberfläche bleibt. Was ihn so weit von Kant trennt, ist unverkennbar der Standpunkt des Dogmatismus: Im Gegensatz zu Kant glaubt Garve an eine Vernunfterkenntnis der Dinge ohne weitergehende Untersuchung der Quellen und Grenzen unserer Erkenntnis. Seine Anhänglichkeit an den gewohnten Vorstellungskreis hindert ihn, in den Geist des neuen Systems völlig einzudringen und die Prinzipien desselben rein und scharf zu fassen. Wohl huldigt auch Garve mit unermüdlichem Eifer der Wahrheit, aber sein Ausgangspunkt ist nicht die Untersuchung der allgemeingültigen und notwendigen Bedingungen des menschlichen Erkennens. An eine strenge Ausmessung unseres Vernunftvermögens, an das Unveränderliche in der menschlichen Natur hat er nicht gedacht.

2. Garves Kritik der Kantischen Ethik.

Haben wir so gesehen, daß die Garvesche Kritik im allgemeinen auf erkenntnistheoretischen Voraussetzungen basiert, so wollen wir jetzt kennen lernen, was er im besondern von diesem Gesichtspunkte aus an Kants Ethik zu loben und was zu tadeln hat.

Mehr als die Hälfte seines Werkes: „Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre“ umfaßt die Beurteilung des Kantischen Moralsystems, ein Beweis dafür, welche Wichtigkeit Garve dieser Theorie beilegt. Den praktischen Teil behandelt er nach folgender Gliederung: 1. Sammlung der verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen das Kantische Moralsystem anzusehen ist (S. 221), 2. Kurze Übersicht und Darstellung des ganzen Kantischen Moralsystems (S. 294), 3. Die Prinzipien der Kantischen Moral, auf kurze und bestimmte Formeln gebracht (S. 314), 4. Beurteilung des Kantischen Systems (S. 318). Die drei ersten Punkte haben mehr den Zweck der Orientierung über Kants Sittenlehre im Auge, obwohl sie hier und da auch durch kritische Bemerkungen unterbrochen werden. Der letzte

Teil ist eine systematische Zusammenfassung seiner Ansichten über Kants Ethik nach ihren Vorzügen und Mängeln. In dieser Methode der Behandlung kommt so recht die Garvesche Eigenart zum Ausdruck, denselben Gegenstand von möglichst vielen Standpunkten aus zu betrachten und ihn auf diese Weise zu popularisieren. Daß er sich zuweilen wiederholt, kann dabei nicht ausbleiben.

Für seine Stellungnahme im besonderen ist zweierlei charakteristisch: Einerseits steht er ganz unter dem Eindruck der lichtvollen Deutlichkeit der neuen und wahren Ideen Kants, andererseits hat er trotz eifriger Prüfung nicht immer die Überzeugungskraft der Beweisführung seines großen Zeitgenossen empfunden.[1]) Er hebt nun an Kants Theorie vier Vorzüge und vier Mängel hervor.

a) Vorzüge des Kantischen Moralsystems.

a) Erster Vorzug.

Als den ersten Vorzug des Systems betont er die „Neuheit und Wahrheit, die Originalität und praktische Brauchbarkeit einiger ihm eigentümlicher Begriffe und Sätze".[2]) Zu solchen Fundamentalsätzen gehört vor allem der von der Autonomie des Willens: Jeder Mensch muß sein eigener Gesetzgeber sein. Garve schätzt diese Forderung um so höher, als ihre Erfüllung zugleich den Höhepunkt menschlichen Handelns auf Grund der Willensfreiheit bedeutet. Der sittliche Charakter des Gehorsams gegen eine rechtmäßige Autorität zeigt sich erst dann, wenn der Wille durch ein von ihm selbst gegebenes Gesetz diese Autorität anerkennt. Wahre Sittlichkeit kommt nur da zustande, wo der Mensch frei von Vorurteil und Zwang denkt und handelt.[3]) Ihren Anspruch auf unbedingte Autonomie hat die Vernunft selbst gegen die religiöse Autorität zu verteidigen. Damit hat Garve nur die Konsequenz gezogen aus dem Verhältnis seiner Ethik zur Religion.

---

[1]) Übersicht, S. 318.
[2]) Ebd., S. 324.
[3]) Ebd., S. 325.

Ebenso unbeschränkte Anerkennung in Bezug auf Neuheit und Wahrheit zollt Garve einer zweiten Idee Kants, daß jeder Mensch ein letzter Endzweck der Natur sei, und daß niemand den andern bloß als Mittel behandeln dürfe. Garve gesteht, kein der Kantischen Moral eigentümlicher Satz habe vom ersten Augenblick an so seine völlige Zustimmung gewonnen, wie dieser.[1]) Er verleiht auch dem geringsten Knecht eine unvergleichliche Würde, die jeder respektieren muß. Er bewahrt ebensosehr vor Stolz und Übermut gegen Niedrigere als vor Kriecherei gegen Höhere.[2]) Allerdings tadelt Garve die formalistische Begründung, die der Satz bei Kant gefunden hat. Nicht im Interesse einer unverbrüchlichen Beobachtung des Sittengesetzes ist jene Forderung zu erfüllen, sondern im Hinblick auf den Endzweck, die Glückseligkeit des andern dadurch befördern zu können.

Die Freiheitsidee ist der dritte Begriff, den Kant ins rechte Licht gerückt hat. Er hat — und das ist der größte und bleibendste Gewinn seines Kritizismus überhaupt[3]) — durch Aufhellung der Widersprüche und Dunkelheiten die Grenzen unsrer Erkenntnis auch nach dieser Richtung hin ein für allemal festgestellt. Allerdings, so fügt Garve hinzu, ist es auch ihm nicht gelungen, das Problem der Freiheit zu lösen. Die Sittlichkeit, und damit die ihr zugrunde liegende Freiheit, gehört ganz zur sinnlichen Welt. In der Sinnenwelt muß der Mensch frei sein, oder die Freiheit hilft ihm zu nichts.[4]) Schon der gesunde Verstand sagt uns, daß wir unmöglich wegen Handlungen gelobt oder getadelt werden können, deren wahre Urheber wir nicht sind.[5]) Damit wendet sich Garve gegen die Kantische Unterscheidung des empirischen und intelligiblen Charakters im Menschen. Diese gibt uns nur Worte, aber keine faßlichen Begriffe. Was kann zur Sittlichkeit des Menschen die Freiheit beitragen, die er nur als Glied einer Welt besitzt,

[1]) Übersicht, S. 250.
[2]) Ebd., S. 253.
[3]) Ebd., S. 331.
[4]) Ebd., S. 216.
[5]) Ebd., S. 332.

in der er nie etwas zu handeln hat, während er unfrei in der sinnlichen Welt ist, worin er alle Pflichten beobachten und Gutes und Böses tun kann? — So lehnt Garve Kants Deduktion, so fein und scharfsinnig sie auch ist, ab. Die Erfahrung und Beobachtung zeigen, daß der Mensch frei und Urheber aller seiner Handlungen ist, aber der Begriff, oder wie Garve sich auch ausdrückt, das Gefühl der Freiheit ist unauflöslich. In ähnlicher Weise polemisiert Garve später noch einmal gegen die Kantische Theorie der Freiheit, worauf wir an der betreffenden Stelle des Zusammenhangs wegen eingehen werden.

β) Zweiter Vorzug.

Als zweiten Vorzug rühmt Garve mit besonderem Nachdruck den streng systematischen Zusammenhang,[1]) der innerhalb der Ethik, wie auch zwischen allen Disziplinen der Kantischen Philosophie herrscht. Hierin erkennt Garve bei seinem unsystematischen Denken Kants Überlegenheit besonders klar. Mit Recht hebt er hervor, daß durch die einheitliche Ideenentwicklung die Prinzipien der Sittenlehre schon in dem theoretischen Teil vorbereitet sind.[2]) In dem Maße freilich, als die Begriffe dadurch deutlicher und die Beweise schärfer werden, gewinnen sie doch nicht an Überzeugungskraft für Garve.[3]) Ja, so müssen wir hinzufügen, es ist überhaupt fraglich, ob der systematische Zusammenhang zwischen den einzelnen Disziplinen, den Garve so lobt, nicht auch ein sehr bedingter Vorzug ist. Die Neigung zu schematisierender Gleichförmigkeit im Bau der Kritiken hat Kants Darstellung in einen Formalismus gedrängt, dem sich einzelne Gedanken nur mit Zwang fügen.[4])

γ) Dritter Vorzug.

Das Rührende und Herzerhebende, welches selbst in einigen der abstraktesten Teile des Kantischen Moralsystems herrscht,[5]) ist der dritte Vorzug, den Garve hervorhebt. Dazu

[1]) a. a. O., S. 334.
[2]) Ebd., S. 337.
[3]) Ebd., S. 341.
[4]) Paulsen, a. a. O., S. 305 f.
[5]) Übersicht, S. 341.

gehört z. B. der Begriff des Erhabenen, der nach der scharfen Ausprägung in der „Kritik der Urteilskraft“ die Freunde der spekulativen Philosophie ganz besonders fesselte. Innerhalb der Kantischen Moral kommt er zum Ausdruck in den Begriffen von der Würde des Menschen, von der Achtung für das Gesetz und von dem moralischen Gefühl. Durch diese Prinzipien ist es Kant gelungen, im Menschen das Gefühl der tiefen Demut mit dem der erhebenden Hoheit zu verbinden. Am schönsten aber zeigt sich das Rührende und Herzerhebende in der Lehre vom kateg. Imperativ. Er gewinnt den Charakter des Erhabenen dadurch, daß er nicht von der Sinnlichkeit, die in ihrer Wirksamkeit beschränkt ist, aufgestellt wird, sondern der Vernunft entspringt, die von Zeit und Raum unabhängig ist, und somit in ihm ein allgemeines Gesetz gibt.[1]) So viele nun durch das Formale des Vernunftgesetzes abgeschreckt werden, so viele — das gibt Garve zu — werden gerade durch die Strenge des Gebotes für diese Moral gewonnen. Denn die Strenge gibt zugleich einen sicheren Wertmaßstab für die sittlichen Handlungen. Aber so sehr nun Garve den erhabenen Gehalt und die praktische Brauchbarkeit[2]) des kateg. Imperativs anerkennt, so weit ist er davon entfernt, ihm unbedingt als dem alleingültigen, formalen Prinzip zuzustimmen. Konsequent hält er daran fest, das Materielle der Handlung als Bestimmungsgrund des Willens nicht entbehren zu können.[3])

δ) Vierter Vorzug.

Der Wunsch Garves, die Kluft zwischen seinen ethischen Prinzipien und der Kantischen Theorie zu überbrücken, läßt ihn einen vierten Vorzug in dessen Moralsystem erkennen. Dieser besteht darin, daß sein wesentlicher Inhalt und Sinn mit der darin herrschenden Darstellungsart und Sprache nicht völlig übereinstimme.[4]) Es ist in seiner

[1]) Übersicht, S. 316.
[2]) Ebd., S. 317.
[3]) Ebd., S. 341.
[4]) Ebd., S. 345.

Totalität nur eine neue, fremde, durch ein allzu künstliches Gewebe von Subtilitäten versteckte Darstellung eines wahren, aber „gemeinen" Systems.[1]) Der geniale Geist Kants bewegt sich in den höchsten Spekulationen, das Gefühl seines Herzens aber ist immer bereit, ihn dabei vor Irrtum zu bewahren, oder sein System zur Belehrung anderer Menschen brauchbar zu machen. Diese beiden Seiten seines innersten Wesens geben auch seiner Morallehre das Gepräge. Die Meditation brachte ihn auf das bloß Formelle im Vernunftgesetz. Seine praktische Erfahrung führte ihn auf das moralische Gefühl und auf die Glückseligkeit zurück.[2]) Um diese seltsame Behauptung zu beweisen, sucht Garve den Kern der Kantischen Lehre aus der kunstvollen Terminologie herauszuschälen. Allein diese Darstellung ist diktiert von dem Bestreben Garves, in den Grundfragen Übereinstimmung mit seinem großen Zeitgenossen zu entdecken. Sie wird der Kantischen Lehre nicht gerecht. Denn neben der Kunstsprache streift ihr Garve zugleich den spezifischen Charakter des formalen und unbedingten Sollens ab. Und wenn auch sein Schwanken in Bezug auf den Ursprung des Sittengesetzes als eine Konzession an Kant aufzufassen ist,[3]) so geht er doch bei der Darstellung von falschen Voraussetzungen aus, wenn er nicht rückhaltslos das Formale des Gesetzes in seiner Bedeutung für die ganze Ethik Kants anerkennt.

b) Mängel des Kantischen Moralsystems.

Was Garve an der Kantischen Sittenlehre rühmenswert erscheint, liegt ganz und gar auf dem Gebiete des Praktischen. Die heilig ernste Betonung der allgemeinen Menschenwürde,[4]) das herzerhebende Moment des Erhabenen, welches das Ganze durchzieht,[5]) das aus dem spekulativen Denken unverkennbar hervorleuchtende Nachgeben gegenüber der Stimme des Gefühls,[6])

[1]) Übersicht, S. 321.
[2]) Ebd., S. 346 f.
[3]) Ebd., S. 348 unten.
[4]) Ebd., S. 327 f.
[5]) Ebd., S. 343.
[6]) Ebd., S. 321.

das sind Punkte, die Garves Sympathie für Kant in hohem Grade erwecken. Um so weniger aber ist er einverstanden mit einzelnen Teilen seiner Lehre, in denen mehr der theoretische Charakter des Systems hervortritt, da erhebt er gegen Kant den Vorwurf des Formalismus und Rigorismus.

a) Erster Mangel.

Zunächst tadelt Garve, daß Kant mehrere Begriffe und Sätze nur um des Systems willen als absolut gewisse Prinzipien annehme.[1]) Dazu gehört vor allem die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Kant weist jeder derselben bestimmte Funktionen zu, welche mit seiner Definition des Begriffes Vernunft im Widerspruch zu stehen scheinen. Wenn er die theoretische Vernunft als das „Vermögen, Schlüsse zu machen", bezeichnet, so stimmt sie hierin mit dem Verstande überein.[2]) In der Tat aber, so urteilt Garve weiter, hat sie nach Kant die Aufgabe, der Erkenntnis eine durchgängige systematische Vollständigkeit zu geben. Noch viel weniger paßt die Kantische Definition auf die praktische Vernunft, da sie ihre Prinzipien unmittelbar aus ihrem Wesen hervorbringt.[3]) Sie ist weit davon entfernt, Schlüsse zu ziehen, ja, sie hat überhaupt keine Funktion mit der theoretischen Vernunft gemeinsam. Sie nimmt eine Stellung ein, die sie zum unbestrittenen Primat über alle anderen Kräfte des Menschen erhebt. Warum aber nur sie mit dem Übersinnlichen und Sittlichen zu tun hat, während die theoretische Vernunft auf das Gebiet der Erscheinungen angewiesen ist, warum gerade der praktischen Vernunft die Autorität eines unbeschränkten Gesetzgebers verliehen ist, während sich die theoretische oft mit Idealen begnügen muß, das zu begründen, hat Kant versäumt.[4]) So kommt Garve zu dem Schlusse, daß er weder das Wesen noch den Grund der Zweiteilung einsehen

---

[1]) Übersicht, S. 349 f.
[2]) Ebd., S. 351 f.
[3]) Ebd., S. 353.
[4]) Ebd., S. 354.

kann. Er kennt nur eine Vernunft, die sittliche, und das ist der Verstand in seiner höchsten Reife und Vollendung.[1])

Das Bedenken Garves gegen die Unterscheidung der beiden Vernunftvermögen entspringt aus seiner Auffassung des Begriffs der Vernunft. Inhalt und Umfang derselben gehen bei ihm nicht über die Grenzen des „gesunden Menschenverstandes" hinaus. Die Eindrücke, die der Mensch aus der Beobachtung des täglichen Lebens gewinnt, lösen in ihm Gefühle der Lust oder Unlust aus. Auf ihrer Grundlage verdichten sich die Beobachtungstatsachen zu bestimmten Erfahrungen, und aus solchen Erfahrungsreihen leitet die Vernunft, das ist das Vermögen, zusammenhängend zu denken,[2]) die sittlichen Vorschriften ab. Kant geht gerade den umgekehrten Weg: Vom Sittengesetz zur Materie des Willens und zum Gefühl. Im schärfsten Gegensatz zu dem nüchternen, platten Begriff der Vernunft, wie ihn die Aufklärungsphilosophie geprägt hatte, einer Vernunft, die sich ganz und gar in den Dienst des empirischen Zusammenhangs stellt, betont er ihre erhabene Unabhängigkeit, die ihr innewohnende Kraft, Begriffe apriori zu erzeugen. Ohne die gemeinsame Wurzel zu verleugnen, sondern sich in ihr auf Grund der spezifischen Funktionen, die ihnen zufallen, zwei Sphären scharf voneinander ab, die theoretische und die praktische Vernunft. Mit Recht dürfen wir in ihnen die Grundlagen erblicken für die beiden Seiten menschlicher Lebensbetätigung, des Erkennens und des Wollens. Daß Kant aber gerade der praktischen Vernunft die Autorität der unbeschränkten Selbstgesetzgebung zuerkennt, das liegt an seiner hohen Wertschätzung der reinen uneigennützigen Gesinnung, die dem Menschen eine unvergleichliche Würde verleiht und in der Tat höher zu schätzen ist als Bildung und Wissenschaft.

Mit der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft hängt die Zweiweltentheorie Kants zusammen. Auch sie rechnet Garve zu den willkürlichen und unbewiesenen Begriffen, die nur der Vervollständigung des Systems dienen.

---

[1]) Eigene Betrachtg., S. 15.

[2]) Übersicht, S. 225.

Die Scheidung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt hat Kant von früheren Philosophen übernommen.[1]) Aber bei ihm entstammt die Annahme einer übersinnlichen Welt nicht einem religiösen Bedürfnis seines Herzens, sondern ist in erkenntnistheoretischen Erwägungen begründet.[2]) Die Dinge, die in der Welt der Erscheinungen unerklärlich sind, weist er jener übersinnlichen Welt zu, und so wird diese zur Region der „Dinge an sich". Mit einem Schlage sind alle Schwierigkeiten und Dunkelheiten gelöst, sein Begriff der sittlichen Freiheit, seine Lehre von der Tugend erklärt, denn Erfahrung und Rücksicht auf das Wohlsein und die Glückseligkeit haben nun nicht mehr mitzureden. Aber was erreicht Kant durch diese Theorie? Wohl wird sein System dadurch abgerundet und geschlossen, aber den Beweis für die Wirklichkeit der übersinnlichen Welt bleibt er uns dennoch schuldig.

Mit Recht betont Garve den erkenntnistheoretischen Ursprung der Kantischen Unterscheidung zwischen empirischer und intelligibler Welt. Aber unbegründet ist sein Vorwurf, Kant habe diese Theorie nur angenommen, um dadurch leichter über gewisse Schwierigkeiten seines Systems hinwegzukommen. Erst nach intensivster Geistesarbeit, die sich auf die Ausmessung unserer Verstandeskräfte erstreckte, kam Kant zu dieser Annahme; er zeigt: Wie deine Vernunft, so hat auch die Welt der Erfahrung ihre Grenzen. Diese kann niemand überschreiten, und dennoch muß hinter ihnen ein Etwas liegen, worin das Dasein und Wesen der empirischen Welt begründet ist.

Eine dritte unbewiesene Voraussetzung des Kantischen Systems, die mit der letzten eng zusammenhängt, sieht Garve in der Lehre von der Freiheit des Menschen, über die er sich schon in anderm Zusammenhange äußerte.[3]) Er tadelt, daß Kant ihren Wirkungskreis ganz in die übersinnliche Welt verlegt. Damit gibt er dem Menschen, der die Freiheit zur wahren Sittlichkeit braucht, einen doppelten Charakter, als

---

[1]) Übersicht, S. 354.
[2]) Ebd., S. 358.
[3]) s. oben, S. 51 f.

Phänomenon ist er dem Mechanismus des natürlichen Geschehens unterworfen, als Noumenon erfreut er sich der absoluten Freiheit.[1]) Diese scharfsinnige, aber durch nichts bewiesene Annahme lehnt Garve entschieden ab. Für die metaphysische Freiheit brauchen wir allerdings den Begriff der sich selbst bewegenden ‚prima causa', die in der übersinnlichen Welt vor aller Menschen Augen verborgen liegt. Um aber die moralische Freiheit zu erklären, ist es nicht nötig, in die intelligible Welt zu steigen. Alle Veränderungen, die wir sehen, alle Erscheinungen, die auf uns wirken, wir selbst mit unserem Denken, Fühlen und Wollen gehören der sinnlichen Welt an. Hier spielen sich die Handlungen des Menschen ab, hier wird er zur Rechenschaft gezogen für sein Tun, wozu also die Freiheit in einer Welt, von der wir nicht einmal wissen, ob dort überhaupt Handlungen geschehen?

Die Beobachtung hat Garve gelehrt, daß der Mensch unter allen Organismen das graduell höchste Maß von Selbstbestimmung besitzt. Die Sittlichkeit und die dazu gehörige Freiheit des Handelns — das Problem selbst bleibt wegen der Schranken unseres Verstandes unauflöslich[2]) — liegen für ihn ganz in der Sinnlichkeit. Für Kant dagegen beherrscht die gesamte empirische Welt mit all ihren Erscheinungen — selbst das Gebiet des psychischen Geschehens macht keine Ausnahme — das unumstößliche Gesetz der Kausalität.[3]) Aber zur Erfüllung des unbedingten Sittengebots muß andererseits ein Wille möglich sein, der sich selbst bestimmt. Freiheit des Willens ist daher für Kant eine ebenso unumgängliche Notwendigkeit. Freilich bleibt sie nur eine Idee, deren Realität man aber anerkennen muß, wenn anders das menschliche Handeln der moralischen Beurteilung unterliegen soll.

Zum Schluß dieses Abschnitts wendet sich Garve gegen den

---

[1]) Übersicht, S. 360 ff.

[2]) Chr. Garve, Ad. Fergusons Grundsätze der Moralphil., Leipzig 1772, S. 289 ff.

[3]) vgl. auch R. Falckenberg, Über den intelligiblen Charakter, Halle 1879, S. 4 f.

Apriorismus[1]) Kants. Auch ihn hält er für eine ganz subjektive und unbewiesene Voraussetzung. Der Apriorismus Kants findet seine Formulierung in dem Satze: „Die Vernunft ist dasjenige Vermögen, welches bei allen Menschen und bei jedem stets nach gleichen Gesetzen wirkt, . . . nur die Vernunft, ihre Grundlagen, Formen und Eigenschaften sind es, welche Stoff und Triebfedern zu den sittlichen Regeln geben müssen.“ [2]) — Diese Theorie erschüttert das empiristische Gedankengebäude Garves am heftigsten. Mit einem Schlage sind dadurch zwei Hauptbegriffe seiner Moralphilosophie abgewiesen: die Erfahrung, als der Stützpunkt der Sittenregeln, und die Glückseligkeit, als die Triebfeder des moralischen Handelns. Daher polemisiert Garve in diesem Falle auch ganz besonders scharf gegen Kant, indem er dessen Meinung auf Täuschung und oberflächliche Beobachtung zurückführt.[3]) Worin sollte es wohl begründet sein, daß irgend eine Seite des menschlichen Wesens mit festeren, ja sogar unabänderlichen Formen ausgestattet sei? Nicht nur die Vernunft, sondern auch jede andere Kraft, z. B. das Schönheitsgefühl, der sinnliche Geschmack, alles unterwirft sich bestimmten Gesetzen, überall entdecken wir gewisse Prinzipien.[4]) Und auch darin macht die Vernunft keine Ausnahme, daß sie der Modifikation fähig ist, sie äußert sich in den verschiedenen Köpfen auch verschieden.[5])

Der Vorwurf der willkürlichen Annahme eines Prinzips im Interesse des Systems, wie ihn hier Garve gegen Kant ausspricht, wiegt in diesem Falle um so schwerer, als er sich gegen das Fundament des ganzen Kantischen Denkgebäudes richtet. Getrieben von einem tiefernsten persönlichen Empfinden, war Kant nach heißem Ringen und Mühen zu der unerschütterlichen Überzeugung von dem Primat der praktischen Vernunft gekommen. Das ist das Erhabene an dem Wirken dieser Vernunft, daß sie unabhängig von allen Wechselfällen des Lebens, frei von Lob

[1]) Übersicht, S. 364 ff.
[2]) Ebd., S. 365 f.
[3]) Ebd., S. 367.
[4]) Ebd., S. 369.
[5]) Ebd., S. 370.

und Tadel, losgelöst von allen empirischen Bestimmungsgründen, zu jeder Zeit in jedem Menschen dieselbe Stimme ertönen läßt, die Stimme der unbedingten, ehernen Pflicht; und dies auf Grund von Gesetzen, die sie nicht aus irgend welchen Beziehungen zu diesen oder jenen Erscheinungen des menschlichen Lebens abstrahiert, sondern die zu dem eisernen Bestande ihres eigenen Seins gehören. Umfang und Grenzen unseres Erkennens hatten sich ihm durch erkenntnistheoretische Untersuchungen erschlossen, sie zeigten ihm auch zugleich, daß das Leben seinen wahren Wert erst unter der Hegemonie der praktischen Vernunft erhält. Wie wenig gelingt es Garve, an diesem festen Fundament zu rütteln, wie matt und nüchtern sind die Argumente, auf die er sich stützt.[1]) Analog der Tatsache, daß die Ansichten der Menschen in Bezug auf den sinnlichen Geschmack und in der Beurteilung des Schönen differieren, glaubt er feststellen zu können, daß auch die Vernunft bei den verschiedenen Menschen sich verschieden äußert.[2]) Für ihn arbeitet die Vernunft nach denselben Regeln wie jedes andere Vermögen des Menschen, nach Gesetzen, die ihren Inhalt erhalten von dem jeweiligen Urteil über das, was als Ziel des menschlichen Lebens zu gelten hat. Diese Überzeugung Garves erklärt auch das Schwanken in seiner Moralphilosophie, sie läßt ihn nicht zu einem konsequent durchgeführten Prinzip kommen.

β) Zweiter Mangel.

Können wir in den Einwänden Garves, die wir bis jetzt betrachtet haben, eine Polemik gegen einen vermeintlichen äußeren Formalismus des Kantischen Systems erblicken, so glaubt er auch ebenso gegen einen inneren Formalismus jener Ethik Stellung nehmen zu müssen. Wie weit seine Bedenken dieser Art berechtigt sind, soll jetzt untersucht werden.

Zunächst vermißt Garve im Kantischen Moralsystem die Triebfedern, die den vernünftig denkenden Menschen auch zum vernünftigen Handeln bewegen könnten.[3]) Denken und Be-

[1]) vgl. a. a. O., S. 258 ff.
[2]) Ebd., S. 370.
[3]) Ebd., S. 323 u. 371 ff.

gehren sind die beiden Akte der geistigen Natur des Menschen, sagt er. Das Denken richtet sich auf die Erkenntnis der Wahrheit, das Objekt des Begehrens, des vernünftigen Wollens, ist das Gute. Beide Tätigkeiten sind scharf voneinander zu scheiden. Wie die Wahrnehmung des Guten keine Erkenntnis des Wahren hervorbringt, so wird durch die Überzeugung von der Wahrheit einer Sache niemand in Bewegung versetzt. Dasjenige, was den Menschen zum Handeln treibt, ist nicht das formale Vernunftgesetz — mag es noch so wahr sein —, sondern die Aussicht auf das Gute, das als Lohn winkt, die Hoffnung auf die Glückseligkeit. Sie ist die erste Triebfeder der menschlichen Handlungen. Indem nun Kant leugnet, daß die Tugend selbst glückselig mache, und indem er andererseits jede fremde Belohnung von außen her als Bestimmungsgrund des Willens unbedingt ausschließt, vernichtet er alle Triebfedern des menschlichen Handelns.[1]) Das moralische Gefühl aber, die „Achtung für das Gesetz", bietet hierfür keinen ausreichenden Ersatz, da es ja doch erst nach der Ausübung der Pflicht eintreten kann.

Diese Ausführungen Garves beleuchten den schroffen Gegensatz zwischen formalistischer und eudämonistischer Ethik. Sie zeigen zugleich, welch großes Verdienst sich Kant durch die Reform der Sittenlehre erworben hat. Mit Recht besteht er darauf, daß das sittliche Handeln ein von der Vernunft beherrschtes ist und sein muß. Der Bestimmungsgrund des Willens darf kein Objekt des Begehrens sein. Denn dann wäre der Wille durch die Lust am Objekt bestimmt. Die Lust ist aber das Individuellste und Veränderlichste im Menschen. Sie kann nicht zu einem Gesetz führen, das für alle verbindlich ist. Unnachsichtig lehnt er deshalb alle materiellen und empirischen Prinzipien ab, mit dem schärfsten Rigorismus aber wendet er sich, wie wir schon oben gesehen haben, gegen die Glückseligkeit als Triebfeder des sittlichen Handelns. Sie ist auch von vornherein dazu ungeeignet, da jeder mit diesem Begriff einen anderen Inhalt verbindet. Zum sittlichen Handeln ist eine Triebfeder nötig,

---

[1]) Übersicht, S. 377f.

die unabhängig ist von allen Folgen des Tuns, die, frei von allen Gefühlen und Neigungen, sich stets in gleicher Reinheit äußert. Und wenn Garve an ihr tadelt, daß sie nicht hinlänglich sei,[1]) so ist Kant nie müde geworden, ihre unvergleichliche Bedeutung zu betonen. Mit vollem Recht, denn es ist die Stimme des unbedingten Solls, der sich alle zu jeder Zeit beugen müssen.

γ) Dritter Mangel.

Mußten wir den Tadel, den Garve gegen den formalen Charakter des Vernunftgesetzes zuletzt aussprach, als unbegründet zurückweisen, so scheint sein weiterer Einwand, daß es nach dem Kantischem System der Vernunft an Stoff für die zu bildenden Gesetze fehle,[2]) eine gewisse Berechtigung zu haben.

Der Satz, daß die Vernunft der einzige und höchste Gesetzgeber sei, ist nach Garves Meinung wohl annehmbar, aber nur, wenn er in der Weise interpretiert wird, daß die Vernunft durch die Anwendung ihrer eigenen Kraft die Regeln des menschlichen Handelns erkennt, ohne sie als Lehren oder Gebote von außen empfangen zu haben. Denn diese Deutung schließt nicht aus, daß die Vernunft das Material zu den Regeln aus den mannigfaltigen Verhältnissen und Beziehungen des Lebens selbständig gewinnt, so daß also die Vorschriften der Sittlichkeit die letzten und reifsten Früchte der Erfahrung sind. Aber Kant, sagt Garve, verbindet einen anderen Sinn mit jenem Satze. Er faßt ihn so, daß die Vernunft die Gesetze aus ihrem eigenen inneren Wesen schöpft. Das verträgt sich nicht mit ihrer obersten Bestimmung, die von Sinnlichkeit und Verstand überlieferten Einsichten zu prüfen und sie durch ein gemeinsames Band miteinander zu verknüpfen.[3]) Aus dem Wesen der Vernunft kann man nur zwei Regeln ableiten: 1. Handle jedesmal nach der möglichst besten Erkenntnis! und 2. Handle nach der Wahrheit, d. h. mache, daß deine Handlungen und

[1]) Übersicht, S. 378.
[2]) Ebd., S. 379ff.
[3]) Ebd., S. 382.

Reden die Ausdrücke wahrer Sätze sind![1]) Beide Regeln lehnt Kant schlechtweg ab, obwohl er sich der zweiten — dem Prinzip Wollastons — zu nähern scheint, wenn er die Lüge als das erste Laster hinstellt.[2]) Er läßt als Quelle für die zu bildenden Gesetze eben nur die reine Vernunft bestehen. Diese kann doch aber nur die Gesetze formulieren aus dem reichen Inhalte des Lebens. Sie kann doch nur ein Richter sein über die Tatsachen, die ihr die Erfahrung vorlegt. „Kann z. B. der Gesetzgeber eines Volkes aus seinem Rechte zur Gesetzgebung selbst die Schicklichkeit und Weisheit derjenigen Vorschriften erkennen, zu deren Befolgung er vermöge jenes Rechtes sein Volk verpflichten kann?“ So fehlt es bei Kant der Vernunft an Stoff, da sie auf die Mitwirkung der Erfahrung völlig verzichten will. Daß sie sich aber doch schließlich auf sie stützen muß, zeigt der kategorische Imperativ selbst. Soll das formale Gesetz für alle verbindlich sein, so setzt es unbedingt voraus, daß „die Vernunft aller Menschen miteinander harmoniere“.[3]) Diese Übereinstimmung erkenne ich aber nur auf dem Wege der vergleichenden Erfahrung.

Der Formalismus, gegen den Garve sich hier wendet, hat immer einen lebhaften Widerspruch gefunden. Er erklärt sich aus der Voraussetzung der Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Kant ein für allemal als das Kriterium des Pflichtgebots aufstellt. Nur auf Grund seines rein formalen Charakters kann die Befolgung des Sittengesetzes von allen Vernunftwesen in gleicher Weise verlangt werden. Garve ist also im Unrecht, wenn er am Kantischen Moralgesetz im allgemeinen tadelt, daß ihm die empirische Grundlage fehle. Wir haben aus seiner Moralphilosophie gesehen, wie eine solche Ethik in dem wechselvollen Gewirr der Erscheinungen nicht zu einem ewig Bleibenden, nicht zu einem unverrückbaren Leitstern des Handelns kommen kann. Gerade durch die Betonung des apriorischen Ursprungs des Sittengesetzes erhebt sich bei Kant der Pflicht-

---

[1]) Übersicht, S. 382.
[2]) Ebd., S. 384.
[3]) Ebd., S. 385.

begriff zu einer idealen Reinheit, die einer dauernden segensreichen Wirkung auf die sittlichen Anschauungen des Menschen sicher ist. Wenn es sich also um eine wissenschaftliche Begründung der Ethik handelt, so kann sie nur geschehen durch etwas Gesetzmäßiges, Unbedingtes, Formales, wie es in Kants Imperativ zur Erscheinung kommt. Aber dabei darf die Ethik nicht stehen bleiben, dieser Gedanke gab Garve Anlaß zu seinem Tadel. Will man vom Formalgesetz aus zu positiven sittlichen Pflichten kommen, dann muß man auf die Erfahrung zurückgehen. Denn alles vernünftige Handeln setzt eine Kenntnis des Zwecks und der Beweggründe voraus, um derenwillen gehandelt wird.[1]) Zu der verpflichtenden Form des Gesetzes muß nun auch der Inhalt treten, der gewonnen wird durch die Untersuchung der menschlichen Natur und ihrer Existenzbedingungen. Den Inhalt scheint Garve nun mit Recht zu vermissen, allein der Vorwurf wird dadurch entkräftet, daß, wie Cohen[2]) ausführt, die Ethik nach Kant rein formal zu lehren hat, was sein soll. Man hat zu unterscheiden zwischen angewandter und reiner Ethik. Das Ziel der Sittenlehre ist nicht die Moralisierung des einzelnen, sondern die Ethisierung der Kultur. Mit diesem Problem nun hat sich die angewandte Ethik zu beschäftigen. Sie setzt aber dabei die Realität des Sittlichen voraus. Daher muß die Art dieser Realität vorher untersucht werden, und das ist die Aufgabe der reinen Ethik, wie sie uns Kant gelehrt hat.

δ) Vierter Mangel.

Zum Schluß macht Garve dem Kantischen Moralsystem den Vorwurf der „Inkonsequenz in einigen wesentlichen Stücken des Inhalts“.[3]) Es handelt sich hauptsächlich um den Begriff der Glückseligkeit. — Nach den ersten Prinzipien soll nur das Ansehen des Vernunftgesetzes den Willen zum Handeln bewegen. Wenn der Mensch auf diesem Wege zur Tugend ge-

[1]) Zeller, Über das Kantische Moralprinzip, Berlin 1879, S. 4.
[2]) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877, S. 4 u. 8.
[3]) Übersicht, S. 385 ff.

langt, so ist es ein Widerspruch, daß Kant schließlich doch noch als Folge der pflichtgemäßen Handlung die Glückseligkeit einführt. Denn dadurch, daß er sie ihm als den fernen Lohn seiner Handlung hinstellt, hängt er Sittlichkeit und Tugend ein ihre Triebfedern verstärkendes Gewicht an, das sie doch sonst verschmähen.[1]) Die Erklärung hierfür sieht Garve in der Konzession, die Kant notgedrungen dem allgemeinen Verlangen nach Glückseligkeit macht.[2]) Damit aber durchbreche jener sein strenges Prinzip, daß die Folgen der Handlung niemals der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens sein dürfen.

Mit einer gewissen Genugtuung konstatiert Garve den vermeintlichen Widerspruch, der sich im Kantischen System an dieser Stelle findet. Hierdurch werde erwiesen, daß eine Gemeinschaft des Denkens zwischen ihnen beiden bestehe, wenn sie diesem auch einen verschiedenen Ausdruck verliehen.[3]) Aber ihre Ansichten gehen doch in Bezug auf den Begriff der Glückseligkeit weit auseinander. Garve versteht darunter einen Zustand des Wohlbefindens, der den Menschen völlig befriedigt,[4]) die höchste Triebfeder des sittlichen Tuns. Bei Kant faßt der reine Begriff der Pflicht gar nicht das Streben nach Glück als Endzweck in sich. Er hat nie daran gedacht, die Reinheit des formalen Gesetzes durch materiale Bestimmungsgründe zu verdunkeln. Das beweist schon die Tatsache, daß in der Grundlegung z. M. d. S. von der Glückseligkeit, wie sie Kant auffaßt, gar nicht die Rede ist. Erst in der Kritik d. pr. V. widmet er dem Begriffe der Glückseligkeit eine eingehende Betrachtung. Aber auch hier ist sein Fundamentalsatz: „Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens.“ [5]) Allerdings tritt nun auch bei ihm die Glückseligkeit auf den Plan — und deshalb wird Garves Tadel auch von andern geteilt[6]) —, aber die Glückseligkeit ist nur ein Teil des

---

[1]) Übersicht, S. 282.
[2]) Ebd., S. 275.
[3]) vgl. auch Übers., S. 346.
[4]) s. oben, S. 24 f. u. Übers., S. 283.
[5]) Kritik d. pr. V. v. Kehrbach, S. 132.
[6]) vgl. auch G. Simmel, Kant, S. 119.

letzten Endzwecks der Schöpfung, den Kant als das ‚höchste Gut' bezeichnet. Dies begreift Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammen in sich, aber Glückseligkeit nur in dem Maße, als die vernünftigen Wesen durch Sittlichkeit ihrer ‚würdig' werden. Während Garve in der Glückseligkeit das Ziel dieses Lebens erblickt, dem der Mensch auf Grund eines ihm angeborenen Triebes nachstrebt, wird von Kant die Glückseligkeit in das Jenseits verlegt, wo ein allmächtiger und heiliger Wille eine dem Grade der Tugend angemessene Glückseligkeit sichert.

Schluß.

Die persönliche Wertschätzung, die Garve gegen Kant hegte, ließ ihn ohne Voreingenommenheit an dessen System herantreten. Zu einem Anhänger Kants ist er nicht geworden. Seine Kritik über ihn zeigt uns vielmehr — und seine Moralphilosophie bestätigt es —, daß ein Ausgleich zwischen ihrem ethischen Denken nicht möglich ist. Denn Kant sucht auf dem Wege der kritischen Analyse zu seinen Ergebnissen zu kommen. Garves Blick ist dogmatisch getrübt, wenn er daran geht, des Menschen Tun zu verstehen. Kant schöpft seine Prinzipien einzig aus der Quelle der Vernunft. Ihn leitet das Interesse, das Unbedingte, Apriorische der sittlichen Forderung aufzuzeigen. Garve steht mit hartnäckiger Konsequenz auf dem Standpunkt des Empirismus, der seine Resultate aus den vielseitigen Verhältnissen des Menschenlebens zu gewinnen trachtet. Kant zeigt, sich stützend auf die Natur des menschlichen Geistes, die Möglichkeit einer reinen Ethik, die ewig gültige Formen und Gesetze gibt. Für ihn besteht nur ein unbedingtes: Du sollst! Garve dagegen knüpft an das historisch Gewordene an und unterwirft sich in der Aufstellung der sittlichen Forderungen ganz der Macht der empirischen Tatsachen. Aus all diesem wird es uns erklärlich, daß er, obwohl ein vielgelesener

Schriftsteller seiner Zeit, auf die Entwicklung des philosophischen Denkens keine nachweisbar fördernde Wirkung geübt hat. Immerhin aber bieten Garves Moralphilosophie und die Art, wie er die Probleme des geistigen Lebens zu lösen sucht, positiv einen nennenswerten Beitrag zum Verständnis der ganzen Richtung seiner Zeit, während sie uns negativ bestimmen, die geistesgeschichtliche Bedeutung Kants in erhöhtem Maße zu würdigen.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Am 25. Oktober 1872 wurde ich, Paul Karl Ernst Müller, zu Rathenow im Königreich Preußen als Sohn des Klempnermeisters August Müller und seiner Ehefrau Auguste, geb. Voigt, geboren. Der evangelischen Konfession angehörend, besuchte ich die dortige Stadtschule und später das Realprogymnasium bis Sekunda. Auf dem Seminar zu Cöpenick b. Berlin wurde ich dann für das Lehramt vorgebildet, dem ich mich seit 1893 widme. Neben meinem Berufe als Gemeindeschullehrer in Berlin bereitete ich mich zur Reifeprüfung vor, die ich 1901 am hum. Gymnasium zu Steglitz b. Berlin bestand. Von Mich. 1901 ab studierte ich an der Universität Berlin Philosophie, Theologie und deutsche Philologie. Für reiche Anregung und Belehrung während meines Studiums spreche ich an dieser Stelle meinen Dank aus den Herren Professoren: Gunkel, Harnack, Herrmann, Lasson, R. Lehmann, R. M. Meyer, Münch, Paulsen, Pfleiderer, Roediger, Roethe, E. Schmidt, Seeberg, Simmel, Strack, Stumpf und Herrn Dr. Menzer.